Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXIV. Band, 4. Heft.

IX.

Zu Demokrits Wanderjahren.

Von

Robert Eisler, Feldafing.

I.

Die Feststellung bezeichnender babylonischer Astrologenfachausdrücke bei Demokrit (s. o. S. 52 ff.) kann nicht ohne Einfluß bleiben auf die Beurteilung jenes merkwürdigen autobiographischen Bruchstücks bei Clemens von Alexandria[1]), dessen Echtheit Theodor Gomperz (Wien. Sitz.-Ber., ph.-h. Cl. 52, S. 23) ebenso entschieden vertreten hat, als Diels sie (FVS² p. 728) hartnäckig bestreitet. Alle acht Gegengründe, die Diels gegen Gomperz vorgebracht hat, lassen sich unschwer entkräften:

Zunächst ist es sicher unzutreffend, wenn Diels a. a. O. sagt: „die *Βαβυλώνιοι λόγοι* werden von Clemens Alexandrinus dahin charakterisiert, daß sie eine Übersetzung der Stele des Akikaros seien, also eines Chaldäers, der seine Weisheit auf einer Säule aufgeschrieben hatte“. Der gelehrte Kirchenvater oder seine Vorlage redet ja hier gar nicht von einer *Βαβυλώνιοι λόγοι* betitelten Schrift des Demokrit, sondern beschuldigt ihn — einem *λέγεται* folgend — *τοῖς ἰδίοις συγγράμμασιν*, d. h. seinen eigenen Schriften „die Babylonischen Sittensprüche“ — *τοὺς Βαβυλωνίους λόγους ἠθικούς* — einverleibt zu haben (*συντάξαι*), die er bloß von der Achikarstele heruntergelesen und übersetzt habe.

---

[1]) Strom. I 15, 69 p. 356, 357 P.; Diels, FVS² p. 439 No. 299: Pythagoras, Eudoxos und Platon seien Schüler der Barbaren: *Δημόκριτος γὰρ τοὺς*

Diese *Ἀχικάρου στήλη*, aus der der große Demokrit alexandrinischen Plagiatschnüfflern zufolge einen Teil seiner berühmten, vielfach durch Florilegien bis heute erhaltenen *γνῶμαι* (FVS² No. 35—298) geschöpft haben soll, ist nun durchaus keine fingierte Quelle, sondern eine nach dem Zeugnis der Papyrusfunde von Elephantine tatsächlich schon zur Zeit Demokrits in aramäischer Fassung in Ägypten sehr beliebte, mit Sinn- und Sittensprüchen, Rätseln und Fabeln aller Art überladene erbauliche Rahmenerzählung von König Senacheribs des Assyrers weisem Vezir Achikar und dessen bösem Pflegesohn Nadan, die schon Theophrast zu seinem bei Diogenes von Laerte V 20 erwähnten Dialog *Ἀκίχαρος*[1a])

Βαβυλωνίους λόγους ἠθικοὺς [*Ἑλληνικοὺς* oder *οἰκείους**)] *πεποίηται· λέγεται γὰρ τὴν Ἀχικάρου στήλην ἑρμηνευθεῖσαν τοῖς ἰδίοις συντάξαι συγγράμμασιν· κἄστιν ἐπισημήνασθαι παρ' αὐτοῦ· «τάδε λέγει Δημόκριτος» γράφοντος· καὶ μὴν περὶ αὐτοῦ* (scil. *γράφει*), *ᾗ σεμνυνόμενός φησί που ἐπὶ πολυμαθίᾳ· ἐγὼ δὲ τῶν κατ' ἐμαυτὸν ἀνθρώπων γῆν πλείστην ἐπεπλανησάμην ἱστορέων τὰ μήκιστα καὶ ἀέρας τε καὶ γέας πλείστας εἶδον καὶ λογίων ἀνδρῶν πλείστων ἐπήκουσα καὶ γραμμέων συνθέσιος μετὰ ἀποδείξεως οὐδείς κω με παρήλλαξεν οὐδ' οἱ Αἰγυπτίων καλεόμενοι ἀρπεδονάπται· σὺν τοῖς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἐπ' ἔτεα πέντε***) *ἐπὶ ξεινῆς ἐγενήθην· ἐπῆλθον****) *γὰρ Βαβυλῶνά τε καὶ Περσίδα καὶ Αἴγυπτον τοῖς τε μάγοις καὶ τοῖς ἱερεῦσι μαθητεύων.*"

*) So richtig Diels (*ἰδίους* Cobet), aber das Wort ist nicht an Stelle des ganz unanstößigen, auf die Achikarsprüche trefflich passenden *ἠθικούς*, sondern nachher einzufügen (vgl. Smend, ZaWBeih. XIII 67₁).

**) So richtig Diels S. 727 nach Diodor I 93, 3 cf. FVS² p. 230 I 17. Bei Clemens steht unsinnigerweise *ὀγδώκοντα*, ebenso Euseb. b. Sozom. h. eccl. II 24 infolge der Verwechslung des milesischen alphabetischen Zahlzeichens π = 80 mit der akrophonischen Abkürzung (sog. herodianischen Ziffer) π = *πέντε*.

***) *ἐπῆλθε* Hss. bei Clemens, aber wahrscheinlich geht das Zitat bis *μαθητεύων*, denn Clemens will die Benutzung babylonischer Sittensprüche durch Demokrits Selbstzeugnis wahrscheinlich machen.

[1a]) Studemund hat in seiner Abhandlung über das römische Mosaik von Trier, in dem der Syrer (Nöldeke, a. u. Anm. 2 a. O. S. 24) Mannus den ACICAR neben Homer, Arat, Kadmus, Thamyris, Hyagnis und den neun Musen dargestellt hat (Jahrb. d. k. deutsch. archaeol. Instit. V S. 2), auch den *Ἀκίχαρος* des Theophrast als unterschoben hinstellen wollen. Es darf eben nicht wahr sein, daß Griechen auch schon vor der Gründung der alexandrinischen Bibliothek orientalische Überlieferungen gekannt und benutzt haben, als ob nicht schon Plato „phoenikische Erfindungen", iranische Apokalypsen, wie die Erzählung des Er u. dgl. mit Vorliebe in seine Dialoge eingeflochten hätte!

(FVS² p. 727 zu 439 8) angeregt hat, die also im vierten vorchristlichen Jahrhundert bereits griechisch — wenn auch wohl erst mündlich — im Umlauf war[1b]), im Buch Tobit erwähnt ist, in der byzantinischen Aesoplegende, in „1001 Nacht" fortlebt und in arabischer, syrischer, aethiopischer, griechischer, armenischer, slavischer, rumänischer Fassung heute noch erhalten ist.[2]) Wenn Clemens von einer στήλη des Achikar spricht, so muß er eine Fassung dieses heidnisch - altaramäischen[2a]) erbaulichen Romans gekannt haben, in der sich der Erzähler nach einer gerade in dieser Schriften-

---

[1b]) Sollte es damals schon einen schriftlich aufgezeichneten griechischen Ἀχίκαρος gegeben haben, so wäre dieses Volksbuch und nicht die Bibel der LXX die älteste griechische Übersetzung einer fremdsprachigen Schrift. Das ist doch kaum wahrscheinlich. Als Träger mündlicher Überlieferung kommen schon damals hellenisierte Orientalen in Betracht, wie die Nachricht des Klearch von Soloi (um 320 v. Chr.; bei Joseph. c. Ap. I 22) über das Zusammentreffen des Aristoteles mit einem griechisch sprechenden Juden bezeugt. Man beachte, daß an dieser Stelle die Juden, sowie von Posidonios an der unten 2a) a. Strabostelle mit den indischen „Gymnosophisten" in einen Topf geworfen werden.

[2]) Vgl. den Artikel ‚Achikar' von M. Lidzbarski in der Hastings'schen Encyclopedia of Religion and Ethics, vol. I. Über die altaramäische Fassung — Erstausgabe von Ed. Sachau,. aram. Papyri von Elefantine, Berlin 1908, S. 147 ff.; nach Sachau S. 182 ist der Papyrus um 407 v. Chr. geschrieben — vgl. Nau, L'histoire d'Ahikar, Paris 1909; Th. Nöldeke, Untersuchungen zum Achikarroman, Abh. k. Gött. Ges. d. Wiss ph.-h. Cl. XIV 1913; Lidzbarski, Ephem. f. semit. Epigr. III 253; Diels in den Nachträgen p. XII des Registerbandes; Br. Meißner, Das Märchen vom weisen Achiqar, Das Alte Orient XVI 2, Leipzig 1917, S. 19 ff.

[2a]) Vgl. Lidzbarski, Theol. Lit. Zeit. 1899 Sp. 608 f.; Ephem. f. sem. Epigr. I 259 — Posidonios (bei Strabo XVI 2, p. 762 cf. XVI 1, p. 739; Smend, Beih. XIII 1908 der Zeitschr. f. at. Wiss. S. 66 1) weiß von einer besonderen Volkstümlichkeit des Achikar in Borsippa zu melden, wo eine bestimmte Sekte der Chaldäer so auf ihn schwöre, wie die Juden auf Moses. Dort, in der Schwesterstadt von Babylon, wird der Roman auch tatsächlich in der Zeit zwischen dem 5. Jahrh., wo er schon in Ägypten gelesen wird, und der Zeit um 675 v. Chr., wo die Handlung spielt, entstanden sein, kaum vor der Perserherrschaft — von 538 an —, wo erst die Assyrerkönige Babylons zu Märchengestalten der Vorzeit werden konnten. So urteilt auch Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elefantine, Leipzig 1912, S. 107. Nöldeke a. a. O. S. 6 hält ihn für wenig später als Sancherib, weil ein urkundlich bezeugter, später kaum mehr bekannter Hofbeamter dieses Königs, Nabušumiškun, darin auftritt. — Wer mit Nöldeke S. 23 an der überlieferten Lesart Βοσπορηνοί für Βορσιππηνοί bei Strabo festhalten will, darf nicht an nordische Bar-

gattung beliebten Einkleidungsweise[3]) auf eine inschriftliche Quelle[3a]) berief. Ja, der Fund einer aus der Zeit des Clemens Alexandrinus stammenden, wahrscheinlich im Schulunterricht verwendeten Marmortafel mit den „Sprüchen der sieben Weisen (gesammelt?) von Sosiades“[4]) in Kyzikos[5]) legt die Annahme nahe, daß im jüdisch-hellenistischen[6]) und im christlichen[6a])

baren“, sondern an die bosporenischen Juden- und Hypsistarierkolonien (Gruppe, Hdb. 1603_7) denken. — Die Lesart *Βοστρηνοί* der Epitome würde auf die im Alten Testament (Ob. 8, Jerem. 49_7 cf. Amos 1_{12}) berühmten Weisen von Theman-Bostra führen. Die Entdeckung neubabylonischer Keilschriftfragmente eines Achikarromans würde mich weniger verblüffen, als seinerzeit Lidzbarski nach eigener Aussage der Papyrusfund von Elefantine.

[3]) Vgl. z. B. die vulgär-epikureische angebliche Grabschrift des Sardanapal „ede, lude, bibe / Cum te mortalem noris, praesentibus exple / Delitiis animum, post mortem nulla voluptas / namque ego sum pulvis, qui nuper tanta tenebam, haec habeo, quae edi, quaeque exsaturata libido / hausit et illa manent / multa et praeclara relicta / Hec sapiens mortalibus est documentum“ in einem St. Pauler Valerius Maximus Codex (Eisler, illum. Hss. von Kärten, Leipzig 1907, S. 79 oben); Vers 1 u. 2 bei Behrens, Poetae lat. min. V No. 408 unter dem Namen des Epikur; die zwei vorletzten Verse Cicero, Tusc. V 101; griech. bei Plutarch, de Alex. M. fort. aut virtute c. 9. f. 3J3; Jahns Jbb. f. Philol., Suppl. III, 1834, S. 126—130; J. G. Hubermann, Die Grabschrift des Sardanapal; gleichnamiges Bresl. Progr. von Niese, Sommer 1880; Ed. Meyer, Forsch. I S. 203.

[3a]) Vgl. Smend a. a. O. S. 67: „die ‚Vita Aesopi‘, die in dem betreffenden Abschnitte eine Nachbildung des Achikarromans ist, erzählt von einer goldenen Bildsäule, die der König von Babylon dem Aesop errichten ließ (R. Harris, F. C. Conybeare, A. Smith Lewis, the story of Achikar, London 1898, p. 124 a. E.). Von einer „*στηλή*“ des Aesop in Delphi redet die Vita Aesopi am Schluß. Es ist nicht unmöglich, daß das bei Clemens gemeinte Akikarosbuch von einer Stele des Akikaros in Babel oder Ninive“ — oder Borsippa! — „redete“. Bildsäule und Schriftstele kann ein und dasselbe sein, denn babylonische Bildnisstelen sind oft über die ganze Darstellung hin mit Keilschriftzeichen bedeckt.

[4]) Im wesentlichen gleich Stob. Floril. I 73, Diels FVS² p. 520. Anm. zu Z. 8.

[5]) F. W. Hasluck, Journ. Hell. Studies 27 (1907) S. 62 ff.: eine zwischen 29 und 35 cm lange, 20 cm breite, 8 cm dicke Platte aus gelblichem Marmor mit Dübellöchern — zur Befestigung an einer Wand — an beiden Rändern. Wohl zu früh resignierend, meint H., „its purpose will probably never be known“. Vgl. O. Hense, Berliner phil Wochenschr. 1907, 765 ff.

[6]) Der heidnische Achikarroman ist sehr früh jüdisch bearbeitet worden, so daß der Weise — ähnlich dem Mardochaeus des Estherbuches — zum hochverdienten Hausjuden des Assyrerkönigs wird und in seine

Schulbetrieb, in dem Clemens ja mitten drinnen stand, eine ähnliche Schulwandtafel oder στηλή mit den Achikarsprüchen und vielleicht kleinen Darstellungen der ganzen Geschichte nach Art der „tabula Iliaca“ oder dgl. üblich war.[6aa]) Wenn auf einer solchen Schulübungstafel echte Gnomen des „Demokrates“ dem Achikar in den Mund gelegt worden wären, könnte man das bei der Leichtbeweglichkeit solcher oft als ἀδέσποτα herumvagierender Gedankensplitter nicht weiter merkwürdig finden. Daß das Umgekehrte wirklich geschehen ist, und typische, als solche bezeugte Achikarsprüche in Gnomologien u. dgl. unter dem Namen des Demokrit[6aaa]) umliefen, hat Cornill schon 1875 in seiner Doktordissertation[6b]) an einem bei Schachrastani als Demokritgnome angeführten Spruch des aethiopischen Achikar gezeigt. Rendell Harris a. a. O. p. XLIII hat diese Beobachtung auch schon richtig zur Erklärung der fraglichen angeführten Clemensstelle herangezogen. Seither hat Smend a. a. O. S. 68 ff. noch zwei weitere „Demokrit“-sprüche bei Schahrastani im syrischen, arabischen, armenischen Achikar aufgefunden, den „ohne Gewähr“ (FVS² 444 Z. 25) bei

Reden und Taten scharfe Spitzen gegen das Heidentum einflicht, z. B. in Ägypten eine heilige Katze prügelt (Smend p. 84; anders Nöldeke S. 28). Sicher ist der griechische Achikar das Werk alexandrinischer Juden, daher die Erwähnung im Buch Tobit. Über einen Achikarspruch im Talmud, Baba Bathra 98b s. Nöldeke S. 14_1 nach Epstein und Halévy.

[6a]) 2. Petr. 2_{22}h geht auf einen Achikarspruch zurück (Smend a. a. O. S. 75), der dem von Clemens Alex. im „Protreptikos“ 92, 4, p. 68_7 erwähnten Frag. 147 des Demokrit (FVS² p. 411, Z. 1—7) genau entspricht.

[6aa]) Schon in den ägyptischen Schulen des Neuen Reiches war ja „eine Sammlung hübscher, frischer Weisheitssprüche gebräuchlich“, Erman, Die Hieroglyphen, Berlin-Leipzig 1917, S. 89. Vgl. desselben Verfassers „Ägypten und ägyptisches Leben,“ Tübingen 1885, I S. 446, über die in den Schulen immer wieder abgeschriebenen, alten Weisen in den Mund gelegten Sitten- und Anstandsregeln, die Sprüche des Ptachhotep und des Kagemne im Papyrus Prisse; Lehren des Dawuf in den Papyri Sallier 2, Anastasy 7; Lehren des Amenemhat ebenda und in dem Papyrus Millingen und in einem Berliner; Sprüche des ʻEney, Papyrus von Bulaq, Berliner Schreibtafeln. Ebensolche jüdische Schulbücher sind die Sprüche Salomonis, des Jesus Sirach, die Weisheit Salomonis, die Patriarchentestamente, der Talmudtraktat „Sprüche der Väter“, u. a. gewesen.

[6aaa]) Der o. Anm. 6 angeführte Achikarspruch im Talmud wird dort dem Ben Sira zugeschrieben.

[6b]) Das Buch der weisen Philosophen nach dem Äthiopischen untersucht. S. 40.

Maximus überlieferten, aus den *Δημοκρίτου γνῶμαι* des Corpus Parisinum Profanum stammenden, auch im Gnomologium Palatinum p. 29 Nr. 108 überlieferten Spruch „*κρεῖττον τῷ ποδὶ ὀλισθαίνειν ἢ τῇ γλώσσῃ*“ mit Cornill auf den im Arabischen und Aethiopischen erhaltenen gleichsinnigen Achikarspruch zurückgeführt und endlich die ebenfalls zu den Demokritea des Maximus gehörige Sentenz „*γῆρας λεόντων κρεῖσσον ἀκμαίων νεβρῶν*“ (Smend 75 $_1$) im arabischen und syrischen Achikar aufgewiesen. Dies und ähnliches (s. Anm. 6a) kann zu der albernen Plagiatbeschuldigung Anlaß gegeben haben. Aber vielleicht hat der erste, der den Demokrit seine Weisheitssprüche von einer Schulwandtafel abschreiben ließ, damit nur ein boshaftes Werturteil über diese — wie alle moralia — von Gemeinplätzen und einem leichten Rüchlein von Hausbackenheit nicht ganz freien Apophtegmata abgeben wollen, das Clemens dann — wenn auch nur als *λέγεται* — ganz ernst genommen hätte. Daß es je unter dem Namen des Demokrit eine ganze Sammlung von Sinnsprüchen gegeben habe, die sich selbst *Βαβυλώνιοι λόγοι ἠθικοί* nannte und als Übersetzung einer *Ἀκικάρου στηλή* ausgab, und die deshalb nicht von Demokrit gewesen sein kann, weil — trotz jener Behauptung bei Clemens — „niemand ihn zum Übersetzer orientalischer Gnomik wird machen wollen“ (Diels p. XII des Registerbandes [6c])), — davon steht in der angeführten Clemensstelle kein Wort.

Zum zweiten ist es also durchaus nicht unmethodisch, die Frage der Echtheit des strittigen Bruchstücks — das seinem Inhalt nach am ehesten der Anfang einer geometrischen Abhandlung sein kann, wie deren mehrere dem Titel nach bekannt sind (FVS² p. 390 No. 11 m, n, p,) — ganz zu trennen von jenem gar nicht bezeugten Büchertitel der vermeintlichen *Βαβυλώνιοι λόγοι ἠθικοί*. Clemens hat in der Tat nur die eine Schrift vor sich gehabt, aus der er dieses Selbstzeugnis anführt, um zu beweisen, daß der Weltreisende von Abdera gar wohl in der Lage war, aus babylonischen Quellen zu schöpfen, aber diese Schrift hat ganz gewiß nicht *Βαβυλώνιοι λόγοι* (*ἠθικοί*) oder gar *Ἀκικάρου στηλὴ ἑρμηνευθεῖσα* geheißen.

[6c]) Warum das übrigens bei Demokrit, der in dem von Diels anerkannten Frg. 224 den Aesop anführt, a priori gar so undenkbar sein sollte, frage ich mich vergebens.

Was drittens die angebliche Ruhmredigkeit dieser Stelle anlangt, so scheint mir, daß eben das von Diels in Gegensatz zur Tonart des Frg. 299 gesetzte bittere Frg. 116 *ἦλθον γὰρ εἰς Ἀθήνας καὶ οὔ τίς με ἔγνωκεν* das Zitat bei Clemens in bezeichnendster Weise ergänzt, und in Wirklichkeit geradezu den Abschluß jener vermeintlich prahlenden autobiographischen Sätze gebildet haben dürfte: in diesem Zusammenhang scheint dann aus den Worten, die den Stempel schlichtester Wahrheit an sich tragen, nicht bloß das berechtigte Selbstgefühl des größten Forschers seiner Zeit, sondern auch die über allen äußeren Ehrgeiz erhabene Einsicht in die Nichtigkeit der ‚vanagloria' zu sprechen: nicht die Charakteristik des Clemens (*σεμνυνόμενος ἐπὶ πολυμαθίᾳ*), der natürlich sein Ideal christlicher Demut bei einem Griechen des Perikleischen Zeitalters nicht verwirklicht finden konnte, sondern die des Cicero „constantem hominem et gravem, qui glorietur a gloria se afuisse" (Tusc. V 36, 104; FVS² 406, 25 f.) trifft den wahren Charakter des Mannes, der am Ende seines reichen Lebens von sich sagt: „also spricht Demokritos: von allen meinen Zeitgenossen bin ich am meisten in der Welt herumgekommen, im weitesten Umkreis nach Wissen suchend; auch die meisten Himmelsstriche und Länder habe ich gesehen und von kundigen Männern die meisten gehört; und in der Zusammensetzung von Linien mit Beweiskraft hat mich keiner je übertroffen, nicht einmal die sogen. Seilknüpfer bei den Ägyptern; mit denen war ich, nach allen [erg.: Wanderfahrten] noch fünf Jahre in der Fremde zusammen. Denn ich bin nach Babylon hineingekommen und nach Persien und Ägypten, von Magiern[7]) und Priestern Belehrung empfangend."

Sed nemo propheta in patria: *ἦλθον γὰρ εἰς Ἀθήνας καὶ οὔ τίς με ἔγνωκεν* (Frg. 116). Doch was tut's! (Frg. 168): „Lieber einen einzigen Beweis finden, als den Großkönigsthron von Persien gewinnen." Sollten nicht alle diese Aussprüche ein ganz einheitliches, des großen Gelehrten durchaus würdiges Charakterbild enthüllen?

Überdies gibt es aller Wahrscheinlichkeit nach für den Verkehr

---

[7]) Das auch bei Herodot häufige *μάγος* = babyl. machchû, ekstatischer Prophet, Wahrsager, Delitzsch, assyr. Handwörterb. 397 ₃; māg bei Jerem. 39 ₃; aram. magušа', davon pers. maguš, griech. *μαγουσαῖος*, Cumont, religions orientales p. 176. Zimmern, akk. Lehnworte, Leipz. Renunz. Progr. 1914, S. 68.

des Demokrit mit den *λόγιοι ἄνδρες* oder *ἄνθρωποι*[7a]) des Morgenlandes wenigstens ein weiteres Selbstzeugnis[8]) in dem auch von Diels nicht angezweifelten Frg. 30 (FVS² p. 397):

„*τῶν λογίων ἀνθρώπων ὀλίγοι ἀνατείναντες τὰς χεῖρας ἐνταῦθα, οὗ νῦν ἠέρα καλέομεν οἱ Ἕλληνες· πάντα, ⟨φασιν⟩, Ζεὺς μυθεῖται καὶ πάνθ' οὗτος οἶδε καὶ διδοῖ καὶ ἀφαιρεῖται καὶ βασιλεὺς οὗτος τῶν πάντων.*“

„Von den Gelehrten erheben einige ihre Hände dorthin, wo wir Hellenen jetzt die Luft sein lassen ⟨und sagen⟩: alles benennt Zeus und alles weiß dieser, gibt und nimmt es wieder und er ist König des Alls.“

Wenn Diels p. 720 zu 397 19 sagt: „mit den *λόγιοι*, die die Luft als Zeus verehren, meint er speziell Diogenes von Apollonia (FVS² 51 A⁸B⁵), so ist das ungenau. Nicht die *λόγιοι ἄνθρωποι*, sondern *οἱ νῦν Ἕλληνες καλέομεν ἠέρα*, wir Griechen von heute — z. B. Diogenes von Apollonia, mit dem Demokrit hier einer Meinung ist — nennen den Zeus, zu dem die *λόγιοι ἄνθρωποι* die Hände erheben, von dem sie sagen, er „nenne alles“ — d. h. mit dem Schöpfungsworte[9]) — und kenne alles, gebe und nähme es als König des Alls“ die Luft. Wie

---

7a) Auch Herodot nennt so seine morgenländischen Gewährsmänner, z. B. I₁ „*Περσέων μέν νυν οἱ λόγιοι Φοίνικας αἰτίους φασὶ γενέσθαι τῆς διαφορῆς*“.

8) Ich persönlich halte, seit ich von der Echtheit von Fr. 293 überzeugt bin, folgerichtig auch das nur syrisch erhaltene Fr. 303 für unverdächtig: „Weise Leute müssen, wenn sie in ein fremdes Land gehen, das nicht das ihre (ihres Volksstamms) ist, unter Stillschweigen und in Ruhe auskundschaften, wie sich die Angelegenheiten der dortigen Weisen verhalten: wie sie sind, und ob man ihnen gegenüber bestehen könne, indem man die eigenen Worte mit denen jener im Geiste heimlich abwägt. Hat man abgewogen und gesehen, wer dem andern überlegen ist, dann tue man den Reichtum seiner Weisheit kund, damit man um des eigenen Schatzes willen gepriesen wird, während man andere bereichert. Wenn der eigene Schatz aber zu klein ist, um davon spenden zu können, so nimmt man eben von dem der anderen und geht damit fort.“

9) Diels „alles beredet er mit sich“. *μυθέομαι* med. (act. unbelegt) ist sonst immer = sagen, nennen. Vgl. babylonisch, 7. Jhdt. (KB VI, 1 p. 2 f. Z. 1): enuma eliš la nabu šamamu „als die Himmel noch nicht genannt waren“. Eccles. 6 ₁₀ a: „was immer entsteht, lange vorher ist sein Namen ausgesprochen“. Sirach 42 ₁₅: „durch das Wort Gottes sind seine Werke“ usw. Siehe Eisler, „Weltenmantel u. Himmelszelt“ 751 ₂.

Herodot griechische Meinungen und Sitten mit denen der Barbaren vergleicht, so weist auch hier das „wir Griechen von heute“[10]) darauf hin, daß die λόγιοι ἄνθρωποι eben nicht Griechen von heute sind, also entweder Griechen der Vorzeit — was doch wohl eher fern liegt — oder eben Nichtgriechen, barbarische „Gelehrte“ (Frg. 299), die ebenfalls, wenn sie von Zeus reden, die Hände „in die Luft“ oder „zum Himmel“ emporstrecken. In der Tat kann Demokrit, wo immer er mit jenen gelehrten Ausländern zusammenkam, deren Hörer und Schüler gewesen zu sein er bekennt, Ansichten zu hören bekommen haben, die denen des Diogenes von Apollonia nahe genug standen: für Ägypten hat Spiegelberg die Zeugnisse einer Auffassung des Ammon — also griechisch Zeus Ἄμμων, wie er bei Herodot heißt — als alldurchwirkendes πνεῦμα zusammengestellt[11]), bei den Babyloniern ist Bel — der Zeus Βῆλος des Herodot — schon durch die ideographische Schreibung seines Namens als EN-LIL „Herr der Luft“[12]) in diesem Sinne erklärt, und bei den Persern bezeichneten die Priester dem Herodot (I 131) κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ, den ganzen Luftkreis als Δία, wobei noch zu beachten ist, wie gut das πάντ' οὗτος οἶδε bei Demokrit zu der zarathustrischen Benennung des Himmelsherrn als „maçdao“ „der Wissende“ paßt. Genau der demokritische Ausdruck βασιλεὺς τῶν ὅλων, aramäisch „mara' kōl“, assyrisch šar kiššati „König des Alls“ ist in Palmyra[13]) und in einer altarmenischen Königsinschrift[14]) vom Himmelsgott gebraucht.

[10]) Hier ist der Gegensatz zum modernen Hellenen der Grieche der alten Zeit und vom alten Schlag, der sich im Freien — lat. sub Iove — ἐν Διός fühlte (ἐν Διὸς und ἐς Διός Gruppe Hdb. 1101₁). Euripides Cykl. 210 läßt den aufwärtsblickenden Chor sagen: πρὸς αὐτὸν τὸν Δία ἀνακεκύφαμεν.“ Ein „moderner Hellene“ zur Zeit Demokrits würde sich nicht so ungebildet ausgedrückt haben, wie die Satyroi des Waldes.

[11]) Zeitschr. f. ägypt. Sprache, 49. Bd. S. 217 f.: „Amon als Gott der Luft oder des Windes“, wo die hieroglyphischen Parallelen zu Diodor I 12 (cf. Plut. d. Is. et Os. 36) „τὸ μὲν οὖν πνεῦμα Δία προςαγορεύουσιν“ (sc. die Ägypter) gegeben werden.

[12]) Sumer. „lil“ = Luft, Wind, Sturm, Dämon (Delitzsch, sumer. Glossar S. 171), also genau = πνεῦμα.

[13]) Lidzbarski, Eph. II 297; Cumont, relig. or. 297 u. 73.

[14]) Rusas II (s. ZDMG VI 1902, p. 104; Lidzbarski, Eph. I 258) vom Himmelsgott Chaldis gesagt; babylonisch kommt šar kiššati als Titel des Gottkönigs vor, der — wie Lidzbarski a. a. O. hervorhebt — gerade im Achikarbuch dem Himmelsgott B'aal Šamem verglichen wird.

Der vierte, von Diels selbst als nicht entscheidend bezeichnete Punkt, der „griechisch-ägyptische“ Ausdruck „ἁρπεδονάπται“ — ἁρπεδόνη ist gut griechisch und kommt bei Herodot und Xenophon vor, von ἅπτειν nicht zu reden — = „Seilknüpfer“ für die ägyptischen Landvermesser[15]), wird ein Ausdruck der in Ägypten, in Naukratis, im Ἑλληνικόν von Memphis, in der großen Oase und in Daphnai (Tehaph-nehes) schon seit dem 7. Jahrhundert (Psammetich) zahlreich lebenden Griechen sein, der im Mund des fünf Jahre mit diesen Leuten zusammen gewesenen Demokrit sehr natürlich ist. Von einem Alexandrinismus zu sprechen, ist durchaus kein Anlaß.

Die fünftens von Diels hervorgehobene, „seit der Epinomis 987 E bei den Alexandrinern weit verbreitete Tendenz, die griechische Wissenschaft von den Barbaren herzuleiten, aber dabei doch die Überlegenheit der Hellenen zu betonen“, trifft — als Ergebnis der Einsicht in die gerade den Alexandrinern in einem nie vorher, nie später erreichten Maß zugänglichen Quellen — ganz einfach mit der geschichtlichen Wahrheit und somit auch mit den Angaben echter Quellen zusammen.

Daß sechstens „ἐπὶ πᾶσιν“ „hinter allen Gelehrten“ schief klingt, trifft nur diese Übersetzung auf S. 728, denn S. 439 übersetzt Diels selbst sehr richtig „am Ende *meiner Reise*“ und es ist in der Tat nicht zu bezweifeln, daß ein Wort wie πλάναις oder dgl. hinter πᾶσιν ausgefallen ist; ἐπὶ ξεινῆς heißt einfach „in der Fremde“, wie Stephanus das aus Paulus Silentiarius 82 (VII, 162) belegt. Das ist allerdings reichlich spät, aber ἡ ξενή „die Fremde“ steht ja schon bei Sophokles (ἐν ξενᾷ, Philoktet 135) und Euripides (ἐπὶ ξενᾶς, Andromache 136). Warum soll das nur dialektisch verschiedene ἐπὶ ξεινῆς gerade bei Demokrit „schief“ sein?

Wenn Diels siebentens als „durchschlagend“ — offenbar also sein schwerstes Geschütz auffahrend — das unklassische ἐγενήθην für ἐγενόμην einwendet, so müßte er folgerichtig auch den Philebos des Platon verwerfen, wo 62 d ἐξεγενήθη für ἐξεγένετο überliefert, längst bemerkt und längst einfach verbessert worden ist. Selbstverständilch hat weder Demokrit noch Platon noch Hippo-

[15]) Echt ägyptisch heißen sie „hunu“, ihre Meßleine χa, Brugsch bei Cantor, Gesch. d. Math. I 55₃. Vgl. Griffith, Hieroglyphs p. 43, Fig. 86, über das Seilmaß χt n nwh.

krates ἐγενήθη gesagt, aber es ist doch ebenso selbstverständlich, insbesondere seit der Papyrus der Ἀθηναίων πολίτεια des Aristoteles[16]) die Häufigkeit der Kürzungen in den frühesten litterarischen Hss. richtig beurteilen gelehrt hat, daß solche kleine Anomalien, palaeographisch beurteilt, nicht die geringste hsl. Gewähr haben können. Wer will heute sagen, ob Clemens von Alexandria oder irgend ein Abschreiber seiner Schriften, oder schon irgend ein alexandrinischer Abschreiber des Demokrit vor Clemens ἐγενην oder ἐγεν' ην anachronistisch und nach seiner eigenen Sprachgewohnheit in ἐγενήθην statt in ἐγενόμην aufgelöst hat? Natürlich gilt genau dasselbe, wenn man (achtens) statt ἐπεπλανήθην das für Demokrit unerhörte ἐπεπλασάμην findet (also ΕΠΕΠΛΑΝ'ΗΝ — ΕΠΕΠΛΑΣ'ΗΝ findet oder wenn ein ἀποδείξεως statt ἀποδείξεων (Ν und Ϲ) einem auffällt, zumal ja Diels selbst S. 726 das unsinnige ὀγδώκοντα ἔτη nach Diodor I 98 $_3$, FVS², S. 280, 18 als falsche Auflösung des akrophonischen sog. herodianischen Zahlzeichens π für π(έντε)[17]) als eines alphabetisch-milesischen Zahlzeichens π = 80 erkannt hat; und es würde auch ebenso gelten, wenn gar nicht mit der Auflösung von Kürzungen, sondern bloß mit gewöhnlichen Abschreibefehlern zu rechnen wäre. Es geht durchaus nicht an, sich bei der höheren Quellenkritik über die elementare hinwegzusetzen und nach Bedarf so zu argumentieren, als lägen die Autographen eines Demokrit oder Pseudodemokrit vor uns, wo doch nicht einmal der genaue Urtext eines Clemens bis in solche Einzelheiten hinein zuverlässig feststeht.[17a])

---

[16]) Um 100 A. D.; s. das Facsimile im Handbook of Greek and Latin Paleography von E. Ch. Thompson, London 1894, S 140, wo in der ersten Zeile der nur wenige Sätze umfassenden Probe gleich βουλομ' ους für βουλομένους steht. Ibid. p. 90 $_5$ über die damals beliebten und ständigen Kürzungen und die fast regelmäßige Abkürzung aller Endungen.

[17]) Es ist palaeographisch ganz unhaltbar, zu sagen, daß diese Art der Ziffernschreibung „für Demokrit oder Pseudo-Demokrit nicht sehr wahrscheinlich ist". In den Hss. — Papyrus und ma. Pergamentcodd. — sind beide Arten Ziffern ganz gewöhnlich (Thompson 104) und hinter die Abschreiber kann man nur soweit zurück, als das Zeugnis des Eusebios von Caesarea reicht, der das falsche π = 80 schon mit abgeschrieben hat

[17a]) Vgl. Nöldeke a. a. O. S. 6 $_6$ gegen Eduard Meyers Datierung des Achikarpapyrus auf Grund eines persischen Lehnworts *data* für „Gesetz" „jener Schluß wäre nur zulässig, wenn wir annehmen dürften, daß der vorliegende Text den Wortlaut des Originals ganz genau darstellte"

Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt,[18]) daß der *Φρύγιος Λόγος* des Demokrit, den Diels in einem Atem mit dem *Χαλδαικός Λόγος* (299 d) athetieren will, durchaus gar nichts zu tun haben muß mit den außer allem Zusammenhang mit Demokrit oder den Democritea vel Pseudodemocritea an verschiedenen, von Diels 299 und Reitzenstein, Poimandres 164f angeführten Stellen[18a]) erwähnten *Φρύγιοι Λόγοι* des „ägyptischen Herakles" = *Χνοῦφις* von Herakleopolis-Chinensu. Reitzenstein, den Diels a. a. O. anführt, hat auch gar nichts derart behauptet. Diels selbst gibt zu, daß das Verhältnis des Demokriteischen *Φρύγιος λόγος* zu den (Pseudo-)diagoreischen *Φρύγιοι λόγοι*[18b]) nicht auszumachen ist; man hat diese dem Diagoras zugeschrieben, weil er (FVS² p. 353 $_{42}$) als Demokritschüler galt, und weil man sie dem Meister selber nicht zuzuschreiben wagte. Gerade das spricht aber doch eher dafür, daß es einen ganz andersartigen echten *Φρύγιος λόγος* Demokrits wirklich gegeben hat. Vollends unverdächtig ist, nach dem o. S. 192 über den vermeintlichen Titel *Βαβυλώνιοι Λόγοι* (*ἠθικοί*) Festgestellten die wirklich bezeugte Überschrift *Χαλδαικὸς Λόγος* einer verlorenen Abhandlung, über die ebenfalls nichts näheres zu ermitteln ist.

---

[18]) Nebenbei: Zu dem botanischen Ps.-Demokritcitat über die „aglaophotim herbam, in marmoribus Arabiae nascentem Persico latere, qua de causa et marmaritim vocari" FVS² 440 $_{16}$ sagt Diels S. 729: „Persico verstehe ich nicht." Die Blume wächst in den Steinbrüchen Arabiens auf der persischen Seite der Halbinsel, d. h. am persischen Meerbusen.

[18a]) Cicero, de nat. deor. III 16, 42; Schol. Apollon. Rhod. I 558; Plut. Is. et Os. 29, p. 362 D; Damasc. II 17 Ruelle, wo ausnahmslos anonyme *Φρύγιοι λόγοι* als Quelle für genealogische Angaben über Götter oder Heroen — beim Scholiasten des Apollonios z. B. für eine besondere Genealogie des Achilles — angezogen sind. Wieder eine andere Schrift ist die *Φρύγια ποίησις* des Thymoites Diod. 58, 59, 67.

[18b]) Tatian. 27 (irrig 28 Diels a. a. O.): „*Διαγόρας Ἀθηναῖος ἦν, ἀλλὰ τούτου ἐξορχησαμένου τὰ παρ' Ἀθηναίοις μυστήρια τετιμωρήκατε καὶ τοῖς Φρυγίοις αὐτοῦ λόγοις ἐντυγχάνοντες ἡμᾶς μεμισήκατε.*" Hier ist doch offenbar von einer Schrift des „Gottesleugners" Diagoras über die phrygischen (d. h. wohl Kybelemysterien) der Athener die Rede, aus dem vielleicht die christlichen Angreifer der eleusinischen und orphischen Geheimnisse ihren Stoff geschöpft haben, die aber kaum den von den Anm. 18aa Götter- und Heroenkatalogen oder -genealogien benutzten, d. h. einen ganz harmlosen, höchstens möglicherweise euhemeristisch behandelten Stoff enthalten haben. Offenbar sind die anonymen *Φρύγιοι λόγοι* auch mit denen des Diagoras — vom *Φρύγιος λόγος* des Demokrit ganz zu schweigen — durchaus nicht zu verwechseln, zumal doch die erstere durch die Erwähnung des *Χνοῦφις* von Herakleopolis ihren hellenistisch-ägyptischen Ursprung deutlich genug verraten.

II.

Ganz sicher zu erschließen ist dagegen der Inhalt bei zwei ebenfalls bis auf die Titel verschollenen Abhandlungen

περὶ τῶν ἐν Βαβυλῶνι ἱερῶν γραμμάτων und

περὶ τῶν ἐν Μερόῃ ἱερῶν γραμμάτων —

beide im Schriftenkatalog des Thrasyll bei Diogenes von Laerte IX 49 (FVS² p. 358_{10} f., s. u. 204_{27}).

In der Tat heißt περὶ τῶν ἐν Βαβυλῶνι ἱερῶν γραμμάτων nicht über die „heiligen Schriften in Babylon," denn dort gab es keine heiligen Schriften im Gegensatz zu einer Profanliteratur, sondern „über die in Babylon üblichen heiligen Schriftzeichen", d. h. „über die Keilschrift", die Demokrit im Gegensatz zu der damals in Babylon wie im ganzen persischen Weltreich üblichen aramäischen Buchstabenschrift ἱερὰ γράμματα nannte, genau wie Herodot II 36 bei den Ägyptern „zwiefache Schrift, heilige und volktümliche", unterschied („διφασίοισι γράμμασι χρέωνται τὰ μὲν αὐτῶν ἱρὰ τὰ δὲ δημοτικὰ καλέονται") und wie das alte Testament eine „Götterschrift" („mikəthab 'elōhim"[18c]) Exod. 31_{18} 32_{16}) vom „cheret enoš" (Js. 8_1), dem „Kritzel der Menschen"[19]) unterscheidet.

Wenn Demokrit wirklich (o. S. 52 ff.) mit Hilfe einheimischer Gelehrten die astronomischen Tafeln und Beobachtungen der Chaldäer kennen zu lernen versucht hat, dann muß er sich schon für den eigenen Gebrauch eine hinreichende Liste der wichtigsten Laut- und Wortzeichen etwa im Umfang des F. X. Kuglerschen Glossars zur „Sternkunde in Babylon" angelegt haben, die dann im Verzeichnis seines schriftstellerischen Nachlasses aufgeführt worden sein kann. Genau so mußte sich vier Jahrhunderte später Chaeremon zum Studium der ägyptischen astrologischen Texte eine Hieroglyphenliste anlegen, von der ein Bruchstück (u. S. 203_{26}) erhalten geblieben ist.[19a])

[18c]) Der Ausdruck entspricht mehr der ägyptischen Bezeichnung der Hieroglyphen als mdw ntr „Götterworte" (Sethe, Nachr. Gött. Gesellsch. Wiss., geschäftl. Mitt. 1916 S. 101_4). — Gegensatz das demotische als „Briefschrift" sechay-en-šaʿy ἐπιστολογραφική der Menschen — als dem babylonischen „šitir šamē" „Himmelsschrift" (Jensen Kosmol. d. Babyl. s. S. 6 und 45).

[19]) Vgl. über die Frage des Keilschriftgebrauchs im israelitischen Altertum zuletzt J. A. Kelso in der Sachau-Festschrift 1915, S. 113 f.

[19a]) Chaeremon muß die astrologischen Schriften Demokrits gekannt haben, denn er hat nach Athen. XIII 608e den ganz eigentümlichen,

Genau wie das Hieroglyphenverzeichnis des Chairemon die ägyptische *ἐκφώνησις* der Zeichen in griecischer Umschrift und die Bedeutung in griechischer Übersetzung angab, also zugleich eine Art Glossar, insbesondere der ideographisch geschriebenen Worte, bildete, muß auch der Keilschriftzeichenkatalog des Demokrit zugleich ein — vorwiegend astrologisch gerichtetes — griechisch-akkadisches „Vokabelheft“ gewesen sein, auf das letzten Endes solche Glossen, wie „*Μολοβοβαρ ὁ τοῦ Διὸς ἀστὴρ παρὰ Χαλδαίοις*“ (Mulu babbar, sumerisch = „weißer Stern“), oder „*Βελαβατος· ὁ τοῦ Πυρό[εντο]ς* (= Mars; codd. *πυρὸς*) *ἀστήρ· Βαβυλώνιοι*“ (l. *Σελεβατ[αν]ος* = ZAL-BAT-a-nu = Mars, Kugler, Sternk. S. 10 ad 7), oder „*Δελεφατ· ὁ τῆς Ἀφροδίτης ἀστήρ, ὑπὸ Χαλδαίων*“ (DIL-BAD = Venus) oder *Σαως· ἥλιος Βαβυλώνιοι* (šamaš, gesprochen šawaš = Sonne) u. dgl. (sämtlich bei Hesych s. v v.) zurückgehen mögen.

Das Vorbild für diesen zum Lesen astrologischer Keilschrifttexte unentbehrlichen Schrift- und zugleich Sprachführer konnte Demokrit in denselben Büchereien vorfinden, wo man ihn die Sterntafeln selbst einsehen ließ.

Bekanntlich waren den babylonischen Gelehrten, die die ersten Übersetzungen der Weltliteraturgeschichte — akkadische Übertragungen sumerischer Schriften — hergestellt haben, solche palaeographisch-linguistische Arbeiten durchaus geläufig: Reste eines kossäisch-akkadischen Vokabulars haben sich in der Bibliothek Assurbanipals gefunden und es ist nicht unwahrscheinlich, daß solche Sprachführer auch für die Sprachen anderer Völker hergestellt wurden, mit denen die Babylonier politischen und wirtschaftlichen Verkehr unterhielten. Ebenso sind schriftgeschichtliche Zusammenstellungen der Formen der einzelnen Keilschriftzeichen zu den verschiedenen Zeiten ihrer Geschichte, Zeichen**namen**listen zum Zweck der palaeographischen Zergliederung zusammengesetzter Zeichen und der Ableitung gewisser Zeichen von andern, äußerlich ähnlichen vielfach erhalten.[19b])

---

wahrscheinlich der Terminologie der Belomantik angehörigen, sonst nur bei Demokrit FVS² 391_{18} (cf. *εὔλογχος* 415, 31) nachweisbaren Ausdruck *ἄλογχος* für „unheilvoll“ (dies nefastus) gebraucht.

[19b]) Vgl. über die Tafeln Cuneiform Texts V 8–12 und 13–16 O. Weber, Die Literatur der Babylonier und Assyrer, Leipzig 1907, S. 292 IV. Neue Vokabulare haben sich nach freundlicher Mitteilung F. Hommels im Archiv von Boghazkjöi gefunden.

Daß wirklich Demokrit mit der babylonischen Schrift und Palaeographie bekannt war, scheint mir aus einer auch sonst sehr merkwürdigen Stelle (Aristoteles, Metaphys. A 4, 985, FVS² p. 344 Z. 6) hervorzugehen, wonach Demokrit in seinem berühmten Vergleich der Atom- und Buchstabenkombinationen bzw. -modifikationen gelehrt habe, das ⌶ — d. h. die zu seiner Zeit übliche alte, epichorische Form des ζῆθα — unterscheide sich vom H (ἦτα) nur durch *τροπή*, eine Theorie, die man später — als das ζῆτα Z geschrieben wurde,[20]) auf die Buchstaben Z und N übertrug, und die zur Zeit Demokrits ebenso auch vom M und ≶ und vom Γ (*γ*) und Λ, (*λ*) vom + und × (*ταῦ* und *χῖ*), von Θ und Φ (*θῆτα* und *φῖ*) gelten konnte. Diese überaus merkwürdige Idee, ein Schriftzeichen aus dem andern durch Drehung (*τροπή*) abzuleiten, die gar nichts zu tun hat weder mit der pythagoräischen Gepflogenheit, Buchstaben durch Drehung — Ш *ὕπτιον*, Ǝ *πλάγιον* u. dgl. m.; s. die Tabelle des Alypius usw.[21]) — in Musiknoten zu verwandeln, noch mit den natürlichen Drehungen der Buchstaben beim *βουστροφηδόν*-Schreiben[22]), läßt sich nun ganz genau so bei den babylonischen Nationalgrammatikern bzw. -palaeographen nachweisen, die gewohnt sind, gewisse Keilschriftzeichen als *tennû* („Legung"; sumerisch *ten* = akkadisch *pasachu, nachu* „ruhen", wörtlich „liegen") oder „Schrägsetzung" der entsprechenden geraden bzw. aufrechten Grundzeichen zu erklären.[23])

Wenn hier kein ganz toller Zufall mitspielt ist es doch sehr wahrscheinlich, daß der als Verfasser einer Abhandlung über die Keilschriftzeichen genannte Demokrit diese Theorie einer Entstehung von Buchstaben durch „Drehung" anderer aus Babylon mitgebracht hat und mit seinem Begriff der *τροπή* das babylonische *tennû* wiedergeben will. Wenn das stimmt, müssen wohl auch die eigentümlichen Versuche griechischer Schriftforscher, alle Buchstaben auf allerletzte Schriftelemente — sieben Elementarstriche (*κεραιαί* = „Häkchen", „Spitzen" [vgl. unser „Keile"] bei den Tachy-

---

[20]) Philo, de aet. 22, p. 34, 13 Cum.; Diels, Elementum S. 13₁.

[21]) Vgl. die Tafel I im Anhang zu Jan's Musici Scriptores Graeci.

[22]) Larfeld, Griech. Epigraph.³ 132. Boeth. mus. 4,3 p. 310 ff. „in notis musicis alpha supinum" (∀).

[23]) Vgl. Victor Christian, Die Namen der babylonisch-assyrischen Keilschriftzeichen. Mitt. d. Vorderasiat. Gesellsch. 1913 S. 56 ff.

graphen)[24]) —, zurückzuführen, die im Schulkreis von Demokrit Zeitgenossen Hippokrates nachweisbar sind,[25]) auf Demokrit und di durch ihn vermittelte Kenntnis der Keilschrift zurückgehen. Wenn die Abhandlung *περὶ τῶν ἐν Βαβυλῶνι ἱερῶν γραμμάτων* wirklich eine schriftwissenschaftliche Einführung in die Weisheit der Chaldäer war — ein Vorbild und frühes Gegenstück zu dem Buch von den ägyptischen Hieroglyphen, das der alexandrinische Bibliotheksvorstand und *ἱερογραμματεύς* Chairemon (Zeit des Nero

---

[24]) *κεραιαί*, zuerst erwähnt auf dem Akropolisstein mit dem wahrscheinlich von Archinos (4. Jahrh. v. Chr.) erfundenen Kurzschriftsystem Z. 10, Larfeld, Griech. Epigr.[3] 282. Eine nach Art dieses Akropolissystems systemisierte Idealschrift mit nur sieben *χαρακτῆρες*, die *τετραχῶς μετασχηματιζόμενοι* 28 Lautwerte ergeben, will der Jambulosroman bei Diodor II 57_4 auf seinen sieben glücklichen Inseln — den sieben Zenobiosinseln hinter Sokotra (ind. = „Glücksinsel") gemeint — gefunden haben. Die Idee wird wohl in die Zeit des Archinos und der delphischen Konsonanzentabelle zurückgehen (Larfeld, Tafel IV) — die übrigens nicht nur im griechischen mögliche Doppellaute, wie *πρ. γρ* usw., sondern auch unmögliche — griechisch „incompatible" Buchstaben, wie *δλ* und *βν* (Larfeld S. 290) enthält, somit vielleicht veranschaulichen kann, was Demokrit 18b *ἐν τῷ περὶ εὐφώνων καὶ δυσφώνων γραμμάτων* abgehandelt haben kann; denn von Wohlklang und Mißklang kann doch — wie bei Tönen — auch bei Buchstaben (Sprachlauten; beachte den *ἀκαίρως* angewandten Ausdruck *γράμμα* für das akustische Phänomen, was mit der eigentümlichen Schallkonfigurationstheorie des Demokrit zusammenhängt über die ich besonders handeln möchte!) nur bei der Kombination mehrerer, bei der „Konsonanz" die Rede sein. (Den Hinweis auf die angeführte Diodorstelle verdanke ich Dornseiff.)

[25]) Hippokrates de victu 23 FVS[2] p. 85 Z. 9 ff. *γραμματικὴ τοιόνδε σχημάτων σύνθεσις, σημεῖα ἀνθρωπίνης φωνῆς .... διὰ ἐπτὰ σχημάτων ἡ γνῶσις ...*" Die genaue Erklärung in einem folgenden Artikel; hier nur soviel: die sieben *σχήματα* oder Urbestandteile der Buchstaben sind |, —, ⁄, ＼, C, Ɔ, △; cf. Demokrit FVS[2] 360_{45}, wo als *γένη* der *τροπή* oder *θέσις* — bei den Atomen und somit nach FVS[2] p. 314 Z. 5 ff. auch bei den Buchstaben — *ἄνω, κάτω, πρόσθεν, ὄπισθεν* [also A, ∀, ᐅ, ∢ *ὄρθιον, ὕπτιον, πλάγιον σημεῖον* der Notenschrift], des *ῥυσμός* oder *σχῆμα* aber *γωνία, εὐθύ, περιφερές* angegeben werden; cf. *στρόγγυλα, σκαληνὰ καὶ τρίγωνα* an der entsprechenden Stelle bei Epikur, Doxogr. 408 Z. 11 f. und die Nachricht des Apollonios von Messene *ἐν τῷ περὶ τῶν ἀρχαίων γραμμάτων*, wonach die Pythagoräer die Buchstaben *κατὰ γεωμετρίαν* „rhythmisiert" hätten: *γωνίαις, περιφερείαις καὶ εὐθείαις* (Schol. Dionys Thrax. p. 183_{30}; Dornseiff, Buchstabenmystik S. 20). In der Keilschrift sind alle Zeichen aus den Keilen 𒁹, ⊳— (*εὐθεῖαι κεραιαί*), dem Winkelhaken 《 (= *γωνία*), den Schrägkeilen ⁄, ＼ und ⁄ (*σκαληνά*) und einem eigentümlichen Drei-

seiner *Αἰγυπτιακὴ Ἱστορία* einfügte[26]) — dann war sie natürlich echt; denn wenn ein Alexandrinischer Grammatiker zu einer solchen Leistung imstande gewesen wäre, würde er sich des Ruhmes einer Arbeit, die den griechischen Benutzern der babylonischen astrologischen Tafeln sehr nützlich und erwünscht sein mußte, gewiß nicht zugunsten des Abderiten begeben haben; auch hätten andere Namen — etwa der des Berossos — als Gewährsmänner für ein Pseudepigraphon dieser Art jener Zeit gewiß näher gelegen.

---

eck 𒀭 (*τρίγωνον*) zusammengesetzt, das zur Darstellung eines Kreises der praecuneiformen Bilderschrift dient (𒀭 = Ideogramm für 3600 = Kreisumfang!)

[26]) In Hom. Il. ed. G. Hermann p. 17. Sonderausgabe des wichtigen Chaeremonbruchstücks, palaeographisch erklärt von dem englischen Aegyptologen Birch, Transactions Royal Society of Literature, Second Series vol. III p. 387, französ. Übersetzung von Lenormant, Revue archéol. VII, 1850. Sathas, Bull. corr. hell. I, 1877, p. 125. Die Anlage der ganzen Schrift ergibt sich aus dem wahrscheinlich mittelbar auf die einleitenden Worte des Chaeremon zurückgehenden locus classicus des Clemens von Alexandrien strom. V p. 657: es waren zunächst die dreierlei Schriftarten — *ἐπιστολογραφική* (= demotisch), *ἱερατική* und *ἱερογλυφική* unterschieden, dann die verschiedenen Methoden der Schrift — Buchstabenschrift *διὰ τῶν πρώτων στοιχείων, κυριολογική* und *συμβολικη μέθοδος: „τῆς συμβολικῆς ἡ μὲν κυριολογεῖται κατὰ μίμησιν* (Pictogramme, von den Aegyptern selbst durch den senkrechten Strich | bezeichnet, Erman Gr³ S. 53), *ἡ δὲ ὥσπερ τροπικῶς γράφεται* (Ideogramme in übertragener Bedeutung). *Ἡ δὲ ἄντικρυς ἀλληγορεῖται κατά τινας αἰνιγμούς* (sogen. änigmatische Schriftspielerei der Spätzeit. Erman³ S. 83 f) Daran schlossen sich Zeichenlisten — die man sich ähnlich vorzustellen hat wie die des etwa aus der Zeit des Chaeremon stammenden Papyrus von Tanis (ed. Griffith, Egypt Exploration Fund, 9th Memoir, London 1889) — mit Angabe der Lautwerte in griechischer Umschrift (*„τὰς τῶν γραμμάτων ἐκφωνήσεις Αἰθιοπικῶς“* Tretzes, l. c.), deren beklagenswerter Verlust durch koptisches Material durchaus nicht vollwertig ersetzt werden kann — nach allen drei Verwendungsweisen der Bilder geordnet. Tzetzes kannte nur ein Bruchstück der Liste „metaphorisch“ verwendeter Zeichen, das er bei einem Homerallegoriker angeführt gefunden hat, und meint daher törichterweise *οἱ . . . Αἰθίοπες στοιχεῖα γραμμάτων οὐκ ἔχουσιν*, sondern nur Bilderzeichen *(ζῷα παντοῖα καὶ μέλη τούτων καὶ μόρια)*. Die fragmentarisch angeführte Liste „allegorisch“ verwendeter Zeichen sieht so aus:

„. . . *ἀντὶ μὲν χαρᾶς γυναῖκα τυμπανίζουσαν ἔγραφον* (gemeint ist das Zeichen für ꜣ b „Freude“, c h b „tanzen“. Levy, Vocab. gerogl., Schrifttafel p. XLIV No. 112).

ἀντὶ λύπης ἄνθρωπον τῇ χειρὶ τὸ γένειον κρατοῦντα καὶ προσνεύοντα (über das hier gemeinte Zeichen s. Birch l. c.).

III.

Das zweite, vielleicht noch merkwürdigere schriftwissenschaftliche Werk des Demokrit trug den bei Thrasyll unmittelbar auf *περὶ τῶν ἐν Βαβυλῶνι ἱερῶν γραμμάτων* folgenden Titel (299 a Diels):

περὶ τῶν ἐν Μερόῃ ἱερῶν γραμμάτων[27]),

der deshalb so beachtenswert ist, weil es in Meroe tatsächlich eine besondere, eigentümliche Hieroglyphenschrift[28]) gegeben hat, nämlich ein Alphabeth, das nicht vom sogen. „phoenikischen" abstammt — wie alle sonst bekannten — sondern unter dem Einfluß eines Alphabets mit Vokal-

---

ἀντὶ δὲ συμφορᾶς ὀφθαλμὸν δακρύοντα ( )
ἀντὶ τοῦ μὴ ἔχειν δύο χεῖρας κενὰς ἐκτεταμένας ( )
ἀντὶ ἀνατολῆς ὄφιν ἐξερχόμενον ἐκ τινὸς ὀπῆς ( )
ἀντὶ δύσεως εἰςερχόμενον" usw. ( )

Die zwei zuletzt angeführten speziellen Auslegungen der zwei ganz allgemeingültigen Zeichen für ‚prj' „herauskommen" und ‚'ek' „hineingehen" im astronomischen Sinn von „auf-" bzw. „untergehen" zeigen, wie schon Birch a. a. O p. 393 gesehen hat, daß Chaeremon — von dem astrologische Werke bei Jamblich, de myster., Origenes c. Cels. I 51, Halle p. 160 u. 167; Porphyr, Brief an Anebo erwähnt werden — sich hauptsächlich für nationalägyptische astrologische Texte interessiert und vielleicht, nur um diese lesen zu können, Hieroglyphen erlernt hat, also ganz ähnliche Studien trieb wie seinerzeit Demokrit. Tatsächlich hat Chaeremon in einem erhaltenen Bruchstück (Sathas a. a. O. auch über das zeitliche Prioritätsverhältnis der babylonischen und der ägyptischen Astrologie gehandelt.

[27]) Diels FVS² p. 713 „*Μερόη* BP¹, *Βερόη* FP³" (was mit *Βερώη* in Thrakien nichts zu tun hat, sondern die echte äthiopische Form Berûa, äg. Brw.t — Horsiatefinschr., Garstang-Sayce, 'Meroe', Oxford 1911, p. 2 — heute Begerauie darstellt) „*ἱερῶν γραμμάτων* auch nach *Μερόη* (Froben) fehlt PBF". Natürlich kann ich nicht mit Diels annehmen, daß diese Worte ein Zusatz sind, der nur das *ἱερῶν γραμμάτων* des unmittelbar vorausgehenden Titels *περὶ τῶν ἐν Βαβυλῶνι ἱερῶν γραμμάτων* wiederholt, sondern bin vielmehr überzeugt, daß diese beiden Titel wegen ihres parallelen Inhalts nebeneinanderstehen, und daß die Worte *ἱερῶν γραμμάτων* in der Vorlage von PBF einfach durch ein Dittozeichen angedeutet waren, das die Abschreiber übersehen haben. Oder kann man sich unter *περὶ τῶν ἐν Μερόῃ* überhaupt etwas vorstellen? Ebenso urteilten schon Leemans in der Vorrede p. VI zu seiner Horapollonausgabe und dessen dort angeführte Vorgänger.

[28]) Entziffert von F. Ll. Griffith. Vgl. dessen Meroitic Inscriptions, Archaeological Survey of Egypt, vol. XIX, Zeichentafel p. 49; dazu Kurt Sethe, Nachr. Gött. Gesellsch. d. Wiss., phil.-hist. Cl. 1917, Heft 3, S. 468 f. Vor allem aber Griffith, Karanòg, the Meroïtic inscriptions of Shablul and Karanòg, Univ. Mus. of Pensylvania 1911, p. 11.

zeichen aus der ägyptischen Hieroglyphenschrift abgeleitet ist und wie diese „deutlich erkennbare Bildzeichen in ägyptischer Zeichenweise .... mit einem ihrem ursprünglichen ägyptischen Gebrauch entsprechenden Lautwert" (Sethe a. a. O.; z. B. □ — äg. ein Sitz oder Thron — für p; m [Eule] eine „Eule", ägypt. ⲙⲟⲩ; r ⊂⊃ = ägypt. ro „Mund" usw.) verwendet, dazu noch vier Vokalzeichen, für a den sitzenden Mann [Hieroglyphe], die Straußenfeder [Hieroglyphe] für ə, den Ochsenkopf [Hieroglyphe] für ê, und für i den rufenden Mann [Hieroglyphe], das ägyptische Determinativ der Interjektionen, insbesondere des mit dem Schilfblattzeichen = ỉ (ỉ = Schilf) und diesem Bildchen geschriebenen Ausrufs [Hieroglyphen] „ỉ!"

Diese Schrift ist nur auf offiziellen Tempelskulpturen aus der hellenistisch-römischen[28a]) Periode neben einer zur gleichen Zeit gebrauchten Kursive gleichen Ursprungs und Systems erhalten; alle früheren meroitischen Staatsinschriften u. dgl. — litterarische Papyri o. dgl. sind nicht erhalten — bedienen sich der gewöhnlichen ägyptischen Hieroglyphen. Aber da schon Herodot 2 $_{29}$ Meroe als Hauptstadt (wohl seit dem 6. Jahrhundert) des großen Aethiopenreiches kennt, dessen Priesterstaat den Griechen[29]) als Ideal eines weisen Staatsregimentes galt, bis der nach Diodor griechisch gebildete König Ergamenes unter Ptolemaeus II. die Herrschaft dieser Theokratie zerbrach — existiert hat das Reich Meroe bis gegen 200 n. Chr. —; da ferner die Berichterstatter Kaiser Neros die Stadt Meroe schon in Trümmern liegend vorfanden[30]), und die höchste Blüte des nubischen Reiches zwischen 800 und 650 v Chr. anzusetzen ist, wo das meroitische Reich über Ägypten herrschte und selbst den Assyrern selbstbewußt entgegentrat, so steht nichts der Annahme entgegen, daß diese meroitische Schrift schon viel früher geschaffen worden ist, als sie

---

[28a]) Griffith, Karanòg p. 20: „provisionally we may attribute the archaic inscriptions of Dakka to the interval between the Ptolemaic and Roman occupations of the Dodekaschoinos . . The titles of the Meroitic kings in Meroite hieroglyphic are modelled on those of the later Ptolemaic kings or the Roman emperors and there is no probability that the alphabeth was in use before the third century B. C."

[29]) Diodor 3, 6, 3; Strabo 820, 822.

[30]) Plin. 6 $_{35}$.

für offizielle Denkmäler in Gebrauch genommen wurde — ähnlich etwa wie in Athen die Behörden bis 403 v. Chr. sich dem amtlichen Gebrauch des bei den Athenern privatim seit langem üblichen jonischen Alphabets hartnäckig widersetzten. Es mag sein, daß die meroitischen Priester diese einfache alphabetische Schrift erst dann anzuwenden gestatteten, als sie selbst die schwierigen, nach Hunderten zählenden, echt ägyptischen Hieroglyphen nicht mehr recht schreiben und lesen konnten.[31]) Das Zeugnis jenes demokriteischen Schriftentitels — das der Aegyptologe bei Leemans a. a. O. leicht hätte vorfinden können — hat Griffith zur Datierung des meroitischen Alphabets heranzuziehen übersehen: selbst wenn nämlich diese Schrift unecht gewesen wäre, müßte sie zur Zeit des 36 n. Chr. verstorbenen Astrologen Thrasyll, Kaiser Neros Lehrer, der sie katalogisiert hat, schon existiert haben, wodurch allein schon Griffith's Ansatz gegen die von andrer Seite vertretene Datierung der meroitischen Inschriften ins 3. bis 5. Jhdt. n. Chr. vollständig gesichert wird.

Dagegen hat Griffith, Karanòg, p. 12 sehr richtig darauf hingewiesen, daß Diodors Behauptung (III 3): „*τὰ . . . ἱερὰ καλούμενα γράμματα παρὰ μὲν τοῖς Αἰγυπτίοις μόνους γινώσκειν τοὺς ἱερεῖς παρὰ τῶν πατέρων ἐν ἀποῤῥήτοις μανθάνοντας παρὰ δε τοῖς Αἰθίοψιν ἅπαντας τούτοις χρῆσθαι τοῦς τύποις*“ nur dann zutreffen kann, wenn das einfache, bloß aus 23 Zeichen bestehende meroitische Hieroglyphenalphabet gemeint ist. Das können auch die ungelehrten Nubier ohne weiteres gebraucht haben. Mit diesem Beleg, der sicher aus Agatharchides von Knidos abgeschrieben ist, der wiederum amtliche Urkunden des Ptolemäischen Staatsarchivs benutzen konnte, reicht die Bezeugung der Meroeschrift schon in die Mitte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts, in die Zeit Ptolemäus' VIII. Philometor Neos zurück.

Innere Gründe gestatten aber noch weiter zurückzugreifen. Sethe (a. a. O. S. 468) meint, vermutlich wegen der meroitischen Vokalzeichen überhaupt und weil diese nubischen Denkmäler ein langes von einem kurzen e (η, ε) unterscheiden, daß das meroitische Alphabet nach dem Vorbild des griechischen ausgewählt worden

[31]) In Ägypten selbst hört die Kenntnis der Hieroglyphenschrift zur Zeit des Kaisers Decius vollständig auf. An ihre Stelle tritt für die Aufzeichnung der ägyptischen Sprache das griechische Alphabet mit den wenigen koptischen Zusatzzeichen.

sei. So nahe diese Annahme liegt, so wenig scheint sie mir das richtige zu treffen. Die unter dem Einfluß des Griechischen entstandene hieroglyphische Vokalbezeichnung bei der Umschrift griechischer und lateinischer Namen der hellenistischen Zeit[32]) sieht ganz anders aus. = ʾ für *α, ε, ο;* = j = *α, ε, η, ω;* = *ι* für *α, ε, ω;* = w für *ο, ω, αυ;* = jj für *αι, ι;* ʾ jj = *αι;* = ʾ*ω, αυ, ο* usw. Auch die Vokalbezeichnung bei persischen Namen[33]) — = ʾ für a, = u, o, = i — die offenkundig dem Vorbild der sogen. matres lectionis ʾ, j, v für a, i, u/o des von den Persern als Amtsschrift gebrauchten aramäischen Alphabets nachgebildet ist, erklärt nicht die besonderen meroitischen Vokalzeichen, höchstens den Gebrauch des = w ʾ für o/u, der mit großer Wahrscheinlichkeit auch für das meroitische anzunehmen ist. Wenn die meroitische Schrift diese bequeme, keinerlei Verwechslungen verursachende Verwendung des „Geiers" für a, des für i, des Knotens oder des Kückens für o/u nicht zugleich mit den sämtlich aus der ägyptischen Zeichenliste stammenden Konsonanten[34]) übernommen hat, so liegt doch der Schluß am nächsten, daß ihr Erfinder eben vor dem Aufkommen dieser Art von Vokalbezeichnung, also vor der Perserherrschaft über Ägypten und Nubien unter Kambyses gelebt hat.

In der Tat erklärt sich die Wahl der besonderen meroitischen Zeichen für a, i, ê und e unschwer ganz unabhängig von der aramaisierenden oder hellenisierenden Vokalbezeichnung im Ägyptischen. Vom für A bzw. anlautendes ʾ hat schon Griffith, Karanòg, p. 12 gezeigt, daß es einfach auf die ägyptische Schreibung für das prothetische ʾAlef zurückgeht, die auch in der hieroglyphischen Schreibung äthiopischer Eigennamen häufig angewendet

[32]) Erman, äg. Gramm.³ 1911, § 37 S. 23.

[33]) Sethe, Nachr. d. Gött. Ges. Wiss., 1916, H. 2, gesch. Mitt. S. 118₁, 18 g. Griffith, Hieroglyphs (Archeol. Survey of Egypt, 6th mem.). London 1898, p. 6b.

[34]) Das von Sethe, Nachr. d. Gött. Ges. phil.-hist. Cl. 1917 H. 3 S. 469 als rätselhaft angeführte Zeichen für te ist nach Maspero das Determinativ für „Land" (kopt. ⲧⲟ = „Land").

wird. [hieroglyph], später [hieroglyph] ist das bezeichnenderweise auch schon im altkenitischen Alphabet der Sinaihalbinsel[35]) für den als Rufzeichen hêj! gefaßten Buchstaben H herübergenommene Determinativ der Rufworte ʜ ɪ *i!* (o S. 205) und [hieroglyph] he! also ein ganz, analog wie das griechische *εἶ* — *E* — aus dem phoenikischen Hêj entstandenes Vokalzeichen. So weit ist eine selbständige bodenwüchsige Entwicklung aus der ägyptischen Hieroglyphenschrift denkbar.

Dagegen könnte der Schrifterfinder sein unägyptisches Vorbild gar nicht genauer bezeichnen, als er es mit der Wahl seiner beiden E-Zeichen [sign] = ê und [sign] = ə getan hat. Vom ersteren sagt schon Sethe a. zulezt a. a. O.: „das Auftreten des Ochsenkopfes, der im semitischen Alphabet so bezeichnend hervortritt, hier unter diesen vier von den Meroiten eigens ausgewählten und selbständig bewerteten Zeichen berührt sehr eigentümlich. Es ist um so befremdender, als der Ochsenkopf gerade in der späteren Hieroglyphik kaum noch vorkommt. Man könnte versucht sein, an irgendwelche Beziehungen zu Abessinien zu denken, hätte das Aleph-Zeichen sich nicht gerade im Südsemitischen fast bis zur Unkenntlichkeit verändert, hätte nicht gerade dort die Vokalbezeichnung durch selbständige Zeichen ganz gefehlt und wäre bei den andern Zeichen auch Spuren eines solchen Einflusses zu bemerken."

Man wundert sich, wie Sethe an dem naheliegenden Auskunftsmittel vorübergehen konnte, statt des von ihm selbst mit triftigen Gründen ausgeschlossenen abessynischen Einflusses, den der ägyptischen Juden einzusetzen, die in Elefantine und in der geradezu „Handel" (suen), „Markt" genannten Stadt Syene seit Psammetich II. bis zur Zeit Hadrians, ja vielleicht noch viel länger als Grenzgarnison und Umschlagshändler zwischen Ägypten und Nubien lebten und nach dem Zeugnis ihrer eigenen Papyrusurkunden[36]) schon vor Kambyses (525 v. Chr.) einen großen fünftorigen Tempel besaßen.

---

[35]) S. Sethe a. o. A. 31 a. O. S. 444 cf. 469. Den kenitischen Ursprung der von Petrie entdeckten Inschriften erweist meine Entzifferung in der „Bibl. Zeitschrift" 1918 II. 2 u. 3.

[36]) S. Sachaus o. S. 189_2 angeführte Ausgabe der Papyri von Elefantine und Sayce-Cowley, Aramaic Papyri of Assuan, Oxford 1906. Staerk, Anfänge der jüd. Diaspora. Beiheft der Or. Lit. Zeit. 1908.

Leuten, die das Rind אֶלֶף ʾelef, den Buchstaben א aber nach der alten östlichen Aussprache ʾålif nannten, mußte es natürlich sein, den auch in ihrem Alphabet vorkommenden Ochsenkopf für ē und ō (s. Griffith, Karanòg a. a. O.) zu verwenden.

Wenn möglich noch schlagender wie der Ochsenkopf — der ja schließlich auch im Griechischen zum Vokalzeichen (A = ∀) geworden ist — weist die Sethe ganz rätselhaft gebliebene, von Griffith unmethodisch als Verwechslung mit dem „Schilfblatt" (o. S. 207 Z. 1) = j erklärte „Straußenfeder" für ə auf jüdisch-aramäischen Einfluß hin: 𓆄 ist bekanntlich ein ägyptisches Wort- bzw. Zweisilbenzeichen mit dem konsonantischen Wert šw, dessen Verwendung zur Bezeichnung des kurzen e jedem rätselhaft bleiben muß, der nicht daran denkt, daß šəwaʾ die jüdische Benennung des kurzen bzw. stummen e ist, und zwar zunächst natürlich des Lautes selbst und nicht des erst später eingeführten Vokalzeichens[37]),

[37]) Wenn Kahle in Bauer-Leander, Hist. Gramm. d. hebr. Sprache, Halle 1918 S. 98 sagt: „die Vokalnamen sind natürlich später als die Vokalzeichen", so bestätigt dieser Satz das gerechtfertigte Vorurteil gegen Behauptungen, in denen der fehlende Beweisgrund durch das Wort „natürlich" ersetzt ist. Gerade bei einer vokalisch polyphonen Silben-, sogen. Konsonantenschrift wie der kananäischen mußte beim Unterricht in der Lesekunst von jeher ein Bedürfnis für Aussprachebezeichnungen je nach dem wechselnden Vokalwert der Silbenzeichen empfunden werden. Wie sollte ein *Qarū'* in der richtigen Aussprache zweifelhafter Stellen unterrichten oder ein Schriftgelehrter mit dem Andern über zweifelhaft vokalisierte Worte streiten, wenn es keine Namen für die qōlōth (*φωναί*, Vokale) gegeben hätte? Phonetisch ā, ē, ī, ō, ū hat man sie sicher nicht genannt! Im übrigen sind auch die Vokal- und Lesezeichen viel älter, als jetzt angenommen wird. Der Geminationspunkt hat sich eben erst in den altkenitischen Inschriften gefunden (Bibl. Zeitschr. 1918 Heft 1), diakritische Punkte kennt die hieratische Schrift der Ägypter (Montet, Zeitschr. f. äg. Spr. 48, 1912, S. 96 ff), eine superlineare Vokalbezeichnung der hl. Schrift haben schon Schriftgelehrte des Kreises um Akiba eingeführt, um ein Gegengewicht gegen die Verbreitung der in griechische Buchstaben umgeschriebenen Schriftrollen (codices ebraeo-graeci) zu schaffen. (Eb. Hommel, Untersuch. z. hebr. Lautlehre, Leipzig 1917 p. XXVII, über meine Neuausgabe des Sefa Jezira). Wenn Kahle S. 109 sagt: „daß der Terminus Šwa jung ist, beweist z. B. Saadja (9. Jahrh. A. D.), der bei der Erwähnung des Namens in seinem Jezirakommentar ausdrücklich hinzusetzt: „ich meine zwei Punkte übereinander", so gilt der Schluß selbstverständlich nur für das Zeichen, das Saadja von dem gleichbedeutenden ¯ der babylonischen Punktatoren unterscheiden will.

als eines „šw'“ = „nichts“ — also entweder = „kein Vokal“ oder = „(bloßes) Geräusch“ „(bloße) Luft“.[38])

Demnach wird das ganze meroitische Alphabet eine Erfindung ägyptischer Juden sein, die im Verkehr mit den karischen und griechischen Heeresgenossen, deren Namen vom nubischen Heerzug her in Abu Simbel heute noch eingekratzt sind, die Vorteile der von den Griechen erfundenen Vokalbuchstaben rasch begriffen haben und sich überdies aus naheliegenden Verkehrsrücksichten veranlaßt gesehen haben mögen, ihr einfaches, handliches Alphabet in ein hieroglyphisches, ebenso einfaches, aber auch ägyptisierten Nubiern und Ägyptern phonetisch ohne weiteres lesbares und für deren Sprachen gleich brauchbares umzusetzen. Daß sie mit dieser völkerverbindenden, echt jüdisch-universalistischem Diasporageist entsprungenen Erfindung, für die nach der persischen Erhebung der aramäischen zur Weltverkehrsschrift keinerlei Bedürfnis mehr vorlag, bei den bildungsstolzen Ägyptern weniger Gegenliebe fanden als bei den Nubiern des „elenden Kusch“, daß aber selbst dort die gelehrten Priester diese neue kosmopolitische „Jedermannsschrift“ *(cheret enoš)* und Esperantostenographie erst nach langem Widerstand zum öffentlichen Gebrauch zuließen, ist genau das, was man a priori erwarten würde. Eine auf diese Art von den Juden von Syene und Elephantine unter der 26. Dynastie geschaffene Schrift aber kann Demokrit ohne weiteres in Meroë kennen gelernt und zum Gegenstand einer kleinen palaeographischen Abhandlung gemacht haben.

Ja, die höchst eigentümliche Tatsache, daß Chaeremon (bei Tzetzes[39])) und Diodor III 11 (also Agatharchides von Knidos, bis gegen 131 v. Chr.) die ägyptischen Hieroglyphen aethiopische Schrift nennt und behauptet, die Ägypter hätten, wie ihre ganze Kultur, auch die Schrift von den Aethiopen

[38]) Wohl onomatopoetisch: ägypt. šw = „Luft“, „Leere“; vgl. das Ezech. 38_9 Prov. 1_{27} parallel mit „Sturmwind“ gebrauchte šw'h „Unwetter“. Auf die Bedeutung „Geräusch“ führt šw' „fluchen“, vielleicht wörtlich „einen Krach“, „ein Wetter machen“, „lärmen“. Die Bedeutung „nichts“ — šw' = ἐπὶ ματαίῳ „für nichts“ wäre aus „Luft“, „Wind“ (flatus vocis), ähnlich wie bei „hebel“ „ein Hauch“, „ein Nichts“, aber natürlich auch von „(bloßes) Geräusch“ aus zu gewinnen. Bei Aristoteles ist der Konsonant im Gegensatz zur φωνή des Vokals ein bloßer ψόφος.

[39]) Vgl. o. Anm. 26.

entlehnt, erklärt sich am einfachsten, wenn auch schon Demokrit — der an der Praeexistenz einer alphabetischen Schrift, wie ich noch zu zeigen hoffe, seiner akustischen Theorien wegen stark interessiert war — die einfache phonetisch-alphabetische Hieroglyphik von Meroe als Urform der viel komplizierteren ideographisch-phonetischen ägyptischen hingestellt hat, ähnlich wie neuere Gelehrte aus dem — in Wirklichkeit auf ganz besondere abergläubische Vorstellungen zurückgehenden Überwiegen phonetischer Schreibungen in den Pyramidentexten — einen ursprünglich rein phonetischen, ja alphabetischen, erst später so künstlich pictographisch gewordenen Charakter der Hieroglyphenschrift erschließen zu können glaubten. Nur so könnte man auch begreifen, daß Demokrit als Gegenstück zur Keilschrift nicht das zweite überragend wichtige voralphabetische Schriftsystem der alten Welt, die ägyptischen Hieroglyphen, sondern die verhältnismäßig unbedeutenden bloß epichorischen *ἱερὰ γράμματα* von Meroe behandelt hat.

Nachtrag.

Zu S. 190 Anm. 2: Für babylonischen Ursprung der Achikargeschichte traten schon Reinach, Rév. des étud. Juives, 1899, 12 f.; Meißner, Arch. f. Rel. Wiss. 1902, 234 f.; Vetter, Theol. Quartalsschrift 1905, 535 ff.; Nau, a. o. S. 189_2 a. O. S. 118 ff.; Steuernagel, Einl. in das A. Test. § 167_3, Meißner a. o. S. 189_2 a. O. entschieden ein.

Zu S. 191_{6aa}: Der „Achikar“ war von Anfang an eine pädagogische Jugendschrift, ein moralisches Schullesebuch, ebenso wie die von Meißner a. a. O. S. 27 treffend verglichenen Lehren des babylonischen Sintfluthelden „für seine Kinder“, die — nebenbei bemerkt — wie der „Achikar“ auch schon den Befehl Böses mit Gutem zu vergelten, enthalten.

Zu S. 202_{24}: Über die Zenobiosinseln, heute Kuria Muria, s. Peripl. m. Erythr. 33, Müller, geogr. gr. I 283. Eine davon heißt heute noch Hellaniah, trug also einst eine griechische (ptolemäische) Marinestation für den Verkehr nach Taprobane-Ceylon.

Auf Sokotra, griech. „Dioskoridu“ = Diu (doipa) Sukatara „glückliche Insel“ mit seinem indischen Namen könnten die Griechen schon das Deoanagari-Alphabet angetroffen haben, das die Vokale durch *μετασχηματίζειν* der Konsonantenzeichen wie das Äthiopische ausdrückt.

X.

Zeit- und Streitfragen der modernen Xenophanesforschung.

Von

Dr. David Einhorn.

I.

Die xenophaneische Lehre von dem Verhältnis Gottes zur Welt hat bis nun trotz allen Bemühungen der hergebrachten Forschung keineswegs aufgehört, ein überaus schweres und verwickeltes Problem zu bilden. Ein Maß für die Verworrenheit der bisherigen Xenophanesforschung gibt bereits die bloße Zusammenstellung ihrer Ergebnisse, die uns einen Aufschluß darüber zu vermitteln haben, wie Xenophanes, der Pantheist, sich seine Gottheit gedacht habe.

Wenn wir uns nun auf die bedeutenderen Erscheinungen auf dem Gebiete der Xenophanesforschung beschränken, so zeigt sich uns folgendes wenig erfreuliches Bild[1]) des Grundzuges der bisherigen Leistungen:

Daß die Gottheit des Xenophanes mit dem Himmel identisch sei, das ist die Meinung Lewe's. In seiner „Geschichte der Philosophie“ I. S. 155, heißt es: „Das tiefblaue unendliche Gewölbe . . . „ das, erklärt er, sei Gott.“

Daß Xenophanes unter dem Begriff der Gottheit nichts anderes als die Erde verstand, das ist die Ansicht Dörings. In

---

[1]) Ich entnehme diese Übersicht meiner vor kurzem erschienenen Arbeit: „Xenophanes, Ein Beitrag zur Kritik der Grundlagen der bisherigen Philosophiegeschichte“. Wien und Leipzig. 1917. S. 43 ff.

seinem Aufsatz über Xenophanes in den „Preußischen Jahrbüchern" Bd. 99 S. 297 sagt er z. B.: „An dieser Stelle muß die Annahme, daß Xenophanes unter dem kugelförmigen Gott lediglich die Erde verstanden hat, fast zur Gewißheit werden." Vgl. Döring, Geschichte der griechischen Philosophie", S. 75, 79.

Daß Xenophanes seine Gottheit als den Weltstoff sich gedacht hat, das behauptet z. B. Döring. In der eben angeführten Abhandlung S. 295, erklärt er: „Aus diesen beiden Stoffen seines Gottes nun wird alles in der Welt abgeleitet." S. 298: „Der kugelförmige Gott war einmal ein denkender und zugleich empfindender Lehmklumpen".

Daß der Bgriff der Gottheit Xenophanes zufolge dem der Weltseele gleichzusetzen sei, urteilt z. B. Gomperz. In seinem berühmten Werk „Griechische Denker" I², S. 130, führt er aus: „Es ist dies kein Schöpfer des Universums, kein außer- und überweltlicher Gott, sonder wenn nicht den Worten, so doch der Sache nach eine Weltseele, ein Allgeist."

Die Gleichstellung des Begriffes der Gottheit dem der Weltkraft wird dem Xenophanes z. B. von keinem Geringeren als Natorp, dem sich Kinkel, N. Hartmann, Huit anschließen, beigelegt. In den „Philosophischen Monatsheften" Bd. 25 S. 213 finden wir die Worte Natorps: „ . . . daß ihm das Eine oder Gott nicht so sehr den Weltstoff als die (zugleich vernünftige) Weltkraft bedeutete.

Daß die Gottheit dem Xenophanes mit dem Welt vollständig zusammenfiel, ist die Ansicht Zellers, Überwegs, Kerns, Freudenthals, Gomperz, Dörings, Bäumkers u. a. (Belege in unserer genannten Abhandlung).

Daß die Gottheit des Xenophanes ein Wesen ist, dessen Erscheinung die Welt bildet, diese Ansicht vertritt Zeller. In seinem großen Werke: „Die Philosophie der Griechen" I⁵, S. 537, äußert er sich folgendermaßen: Gott und Welt verhalten sich hier wie das Wesen und die Erscheinung. Vgl. Lewes, Geschichte der Philosophie I. S. 158.

Daß Xenophanes seine Gottheit mit einem Wesen identifiziert hatte, dem gegenüber der Welt nur ein scheinbares Sein zukommt, behauptet endlich Kern.

Ähnlich v. Arnim, Kultur der Gegenwart I. V. S. 129: „Dieser Gott ist zwar das All, aber nicht die Welt . . .“

Es ist somit eine Tatsache, daß uns in der bisherigen Xenophanesforschung nicht eine einzige, sondern mehrere voneinander grundverschiedene, einander auf das schroffste widersprechende Meinungen über das Wesen des xenophanischen Gottesbegriffes entgegentreten.

Dieser Stand der Dinge offenbart sich bereits dem ersten Anblick. Wenn wir jedoch tiefer in die Struktur der einzelnen, zumal der hervorragendsten Abhandlungen über Xenophanes eindringen, stellt sich alsbald heraus, daß das Chaos ein noch ungleich größeres und gefährlicheres ist, da nicht bloß das quot capita tot sententiae an dieser Stelle zur Wahrheit wird, sondern in jeder von den bisherigen Darstellungen der xenophaneischen Lehre unvermerkt über das „Hauptprinzip“ zugleich mehrere, ergo einander wiedersprechende und ausschließende Meinungen ausgesprochen werden.

Ein klassisches Beispiel für diesen überraschenden Sachverhalt bildet u. a. die Zellersche Darstellung der xenophaneischen Gotteslehre. Während Zeller in seinem Werk „Die Philosophie der Griechen“ I[5], S. 533, unter Berufung auf Aristoteles und Theophrast behauptet: „er (scl. Xenophanes) habe das eine Weltganze für die Gottheit erklärt“, I[5], S. 535: „er habe das eine Weltganze der Gottheit gleichgesetzt“, während also Zeller auf den Seiten 533 und 535 die Identität von Gott und Welt in der Lehre des Xenophanes annimmt, unterscheidet derselbe auf der Seite 537 desselben Werkes, indem er völlig vergißt, daß, wenn Gott und Welt identisch sind, sie schon keineswegs nicht identisch sein können, geradezu auf das nachdrücklichste zwischen Cott und Welt, ja, er nimmt einen schlechthin unüberbrückbaren Gegensatz von Gott und Welt in der Lehre des Xenophanes an, inedm er dort lehrt: „Gott und Welt verhalten sich hier wie das Wesen und die Erscheinung,“ indem er ferner auf derselben Seite 537 und Seite 554 die Gottheit als „weltbildende Kraft“ der Welt gegenüberstellt, indem er weiter auf derselben Seite 537 die Gottheit nicht mehr als Welt, mit der sie doch auf den Seiten 533 und 535 so bestimmt und entschieden identifiziert wurde, sondern als „allgemeine Naturkraft“ auffaßt,

indem er die Gottheit als (S. 538) „Weltursache", als (S. 540) immanenten . „inneren Grund der Dinge", als (S. 527 und S. 537, Anm. 1) „den letzten Grund der Dinge" der Welt gegenüberstellt, indem er endlich teils schweigend, teils ausdrücklich geradezu mit polemischem Nachdruck einen Gegensatz zwischen Gott und Welt in der Interpretation der xenophaneischen Fragmente und der sekundären Quellen voraussetzt.

Ähnlich steht es mit den Darstellungen von Freudenthal, Gomperz, Kern, wie ich in meiner genannten Abhandlung über Xenophanes nachzuweisen suchte.

Damit ist uns die gesamte Xenophanesforschung in bezug auf ihren wissenschaftlichen Charakter schlechthin unhaltbar geworden, — sofern nicht der letzte Rettungsversuch sich als heilbringend erweisen sollte, der Versuch, den H. F. Müller in der Berliner Philologischen Wochenschrift vom 15. Dezember 1917 S. 1545 ff. zur Verteidigung der Zellerschen Auffassung unternommen hat.

Müller will keineswegs annehmen: „Es soll ein krasser Widerspruch sein, daß Zeller einerseits mit Berufung auf Aristoteles und Theophrastos behauptet, Xenophanes habe das eine Weltganze für die Gottheit erklärt oder der Gottheit gleichgesetzt, also Pantheismus gelehrt, und andererseits die Gottheit des Xenophanes als weltbildende Kraft, als allgemeine Naturkraft, als Weltursache, als inneren und letzten Grund der Dinge bezeichnet, dem Philosophen also eine Entgegensetzung von Gott und Welt zuschreibt". (S. 1545 ff.)

Zur Begründung seiner Auffassung meint er zunächst: „Schade, daß Einhorn den, wie er wohl weiß, mehrdeutigen Begriff des Pantheismus nicht definiert und seine eigene von der Zellerschen abweichende Auffassung nicht angibt. Dann würde sich herausgestellt haben, daß im Sinne Zellers keinerlei Widerspruch vorliegt." (S. 1546).

Ich muß nun gestehen, daß mir die Logik dieses Schlusses in gar keiner Weise einleuchten will. Zunächst ist es mir unerfindlich, wozu ich in einer historischen Abhandlung über Xenophanes eine eigene Defination des Begriffes des Pantheismus aufstellen sollte? Es handelt sich doch hier nicht darum, was *ich* unter dem Begriffe des Pantheismus verstehen will, sondern wie

Xenophanes das Verhältnis von Gott und Welt in seinem System auffaßte. Ferner aber ist es bereits überhaupt unbegreiflich, wie daraus, daß ich den Begriff des Pantheismus definiert und meine eigene von der Zellerschen abweichende Auffassung angegeben hätte, sich jemals herausstellte sollte und könnte, daß im Sinne Zellers keinerlei Widerspruch vorliege. Allerdings bin ich Müller zum Danke für dieAnerkennung verpflichtet, die in seiner ausgesprochenen Erwartung liegt, daß aus meiner Definition des Pantheismus und aus meiner Auffassung sich die Einsicht in die Widerspruchslosigkeit der Zellerschen Auffassung ergeben würde. Nur ist eine kleine contradictio in adiecto nicht zu übersehen: Würde Müller meinerseits eine Definition des Pantheismus erwarten, die mit der Zellerschen Auffassung übereinstimmt, so könnte er vielleicht irgendwie hoffen, daß sich daraus herausstellen würde, daß im Sinne Zellers keinerlei Widerspruch vorliege — falls Zeller nur nicht mehrere Auffassungen vertreten würde! Erwartet er aber im Gegensatz dazu, daß ich den Begriff des Pantheismus in eigener, von Zeller abweichender Weise bestimme, wie vermag er da noch zu hoffen, daß ich aus einer gegensätzlichen Bestimmung die Einsicht in die Widerspruchslosigkeit des Zellerschen Standpunktes ergeben werde?

„Mit vollem Recht" — meint Müller fortfahrend — „durfte Zeller sagen, Gott und Welt verhielten sich wie das Wesen und die Erscheinung".

Indes, wo ist nur eine Spur von einer primären oder selbst sekundären Quelle vorhanden, die Zeller und den sich ihm anschließenden Müller dazu berechtigen würde, dem Xenophanes die Lehre zuzuschreiben, derzufolge Gott und Welt sich so verhalten, wie das Wesen und die Erscheinung? Ja wo gibt es in aller Welt eine Quelle, die eine Grundlage dafür abgeben könnte, Xenophanes die Unterscheidung solcher Begriffe wie das Wesen und die Erscheinung überhaupt beizulegen? Das ist für den Kundigen offenbar eine Übertragung ungleich späterer Produkte des abstrakten Denkens der Menschheit auf viel primitivere Zustände und damit eine Fälschung, vor der sich vornehmlich der Historiker unter aller Umständen auch Zeller zufolge in Acht nehmen muß!

Letzthin durfte aber Zeller — abgesehen von allen genannten historischen Schwierigkeiten — im Sinne einer immanenten Kritik seiner Darstellung keineswegs die Behauptung aufstellen: Gott und Welt verhalten sich hier wie das Wesen und die Erscheinung, nachdem er bereits auf das bestimmteste Gott und Welt vorher gleichgesetzt hatte. Es ist doch wohl für jedermann klar, daß wenn Gott und Welt identisch sind, sie in keiner Weise zugleich verschieden sein können — und somit auch nicht in der Weise einander gegenübergestellt werden dürfen wie das Wesen und die Erscheinung.

Müller argumentiert weiter: „Einhorns Behauptung dagegen, Wesen und Erscheinung seien „einander geradezu diametral entgegengesetzt“ wie Gott und Welt, halte ich für falsch. Das Wesen ist es, das erscheint; soviel Schein, soviel Hindeutung aufs Sein; die Erscheinung ist es, in der sich das Wesen den Sinnen offenbart.“

Zunächst eine formale Berichtigung. Ich habe nirgends behauptet: Wesen und Erscheinung seien einander geradeso diametral entgegengesetzt wie Gott und Welt, sondern im Gegenteil, ich fand und ich finde in der Zellerschen Aufstellung: Gott und Welt verhalten sich so wie das Wesen und die Erscheinung, eine diametrale Entgegensetzung von Gott und Welt.

Müller bestreitet nun die Richtigkeit dieser meiner Auffassung und will folglich beweisen, daß Wesen und die Erscheinung indentisch sind. Sollte ihm das selbst vollauf gelingen, so würde er bestenfalls bloß beweisen, daß der ganze Zellersche Ausspruch eine Irreführung des Lesers bedeutet, da sie dort Worte entgegengesetzt, wo sie ihre Begriffe identifiziert, dort die logische Proportion verwertet, wo Identität vorliegt. Dieser Beweis würde sich folglich nicht bloß gegen mich, sondern noch vielmehr gegen Zeller richten.

Doch ist der Müllersche Beweis stichhaltig? Sind die Begriffe Wesen und Erscheinung wirklich identisch und ist die ganze Menschheit, die diese Begriffe unterscheidet, in einem Wahn befangen und Müller allein im Recht und dazu berufen, die Menschheit von diesem Wahn zu befreien? Müller meint zuvörderst: „Ein Wesen ist es, das erscheint.“ Allein dieser Satz kann bloß dann einen haltbaren Sinn haben, wenn wir ihm die Formulierung

verleihen: Ein Ding ist es, das erscheint; ein Ding hat ein Wesen und eine Erscheinung. Was für uns sein Wesen ist, daß ist nicht seine Erscheinung, da doch widrigenfalls die Unterscheidung von Wesen und Erscheinung ganz sinnlos wird. Ist die Erscheinung das Wesen, so wird das Wort Wesen überflüssig, und wir können einfach behaupten, die Dinge seien keine Wesen und Erscheinungen, sondern ledighich und allein Erscheinungen.

Die zweite Behauptung Müllers: „soviel Schein, soviel Hindeutung aufs Sein" paßt zunächst ausgezeichnet zwar nicht auf Xenophanes, doch wohl auf Herbart (vgl. R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, 6. Aufl. S. 461). Aus ihr ergibt sich aber noch gewaltiger die absolute Unhaltbarkeit der Müllerschen Auffassung. Denn gesetzt die volle Richtigkeit dieser Behauptung, will Müller wirklich daraus den Schluß ziehen, daß Schein und Sein dasselbe sei? Das hat Herbart am allerwenigsten behauptet. Will nun Müller allen Ernstes annehmen, was ihm Niemand in der Welt glauben würde?

Endlich selbst wenn das Urteil wahr wäre: „die Erscheinung ist es, in der sich das Wesen den Sinnen offenbart," so ist doch unzweifelhaft falsch, was Müller eigentlich beweisen will, d. h. daß es das Wesen ist, das sich in der Erscheinung den Sinnen offenbart!

Meint aber Müller zum Schluß: „Warum soll ich die Welt nicht vorstellen können als Erscheinung, Entfaltung, Verwirklichung des Einen, Gottes? Alle Dinge sind aus und in Gott, in ihm leben und weben wir. Diese Art des Phanteismus involviert die gerügten Widersprüche nicht," so können wir darauf blos entgegnen, daß diese Art des Pantheismus vielleicht von den gesamten Widersprüchen freizusprechen sei; doch schade nur, daß diese Art von Pantheismus doch offenbar weder mit der Zellerschen Auffassung noch selbst mit den Quellen über Xenophanes irgendwelche Ähnlichkeit habe. Daß die Welt die Entfaltung oder gar Verwirklichung Gottes sei, das hat nicht bloß Zeller, auf den es doch hier ankommt, nirgends behauptet, sondern überhaupt kein ernstzunehmender Xenophanesforscher in der Welt; wie es doch wohl aus der oben angeführten Zusammenstellung der Resultate der hergebrachten Xenophanesforschung erhellt. Das ist eine ganz neue Auffassung der xenophaneischen Gottes-

lehre, die weder mit den Quellen für die Theologie des Xenophanes, noch mit Zeller etwas gemeinsam hat, sondern lediglich die einzig dastehende Auffassung Müllers ist, wohl nur dazu geeignet, das bestehende oben dargestellte Chaos der bisherigen Xenophanesforschung noch zu steigern.

Wer Zeller verteidigen will, muß ihm zu allererst verstehen, er muß sich ferner die Zellersche Auffassung zu eigen machen, nicht aber Zeller eine ihm völlig fremde, aus der Luft gegriffene, mit keiner Silbe begründete Auffassung unterschieben. Vor solchen Verteidigern muß man Zeller aufs entschiedenste schützen, denn was für Mängel auch immer die Zellersche Auffassung aufweisen mag, sie verdient in keiner Weise die Schmach, daß ihr so eine Apologie zu teil werde.

Wer ferner über Xenophanes urteilen will, der muß die Quellen über Xenophanes verwerten, nicht aber mit unverdauten neuplatonischen Reminiszenzen über Entfaltung oder Verwirklichung Gottes in der Welt sein Spiel treiben.

Man muß aber endlich wirklich nur staunen, wie jemand in Angelegenheiten der Philosophiegeschichte mitzureden sich anheischig macht, der es in seiner philosophischen Kultur noch nicht einmal so weit gebracht hatte, das Vorhandensein eines Gegensatzes zwischen Wesen und Erscheinung einzusehen. Ein ausgebreitetes philosophisches Wissen verlangt ja niemand von H. F. Müller, wenn auch zugestanden werden muß, daß es selbst einem Rezensenten philosophiegeschichtlicher Arbeiten nicht schaden könnte. Allein solche Elemente der Propädentik der Philosophie wie beispielsweise die Unterscheidung der Begriffe des Wesens und der Erscheinung sollte er sich entschieden zu eigen gemacht haben, zumal wenn er durchaus die ernste Aufgabe der Kritik in ernster Weise lösen will. So will ich mir gestatten H. F. Müller z. B. folgende Stelle aus der „Einleitung in die Philosophie“ von W. Windelband zur Kenntnisnahme zu empfehlen (Kap.: Wesen und Erscheinung. S. 26 ff.).

„Die Unterscheidung, welche in diesen Kategorien gedacht wird, ist die Grundvoraussetzung alles wissenschaftlichen und demgemäß auch alles philosophischen Denkens, die allgemeinste Form, worin jenes sich ausspricht. Sie bedeutet, daß man sich mit dem Prima-vista-Bild von Welt und Leben nicht genügen

läßt, daß man eben dahinter kommen möchte, zu wissen, was das eigentlich bedeutet, was dahinter steckt. Es liegt darin eine unbestimmte Vorstellung, eine skeptische Ahnung, die Wirklichkeit sei doch noch etwas anderes als der Mensch sie im naiven Wahrnehmen und Meinen auffaßt. „Das Wirkliche ist wirklich nicht so, wie es erscheint: die vorläfig im naiven Erlebnis gegebenen Vorstellungen haben „nur“ den Wert der Erscheinung.“

„Diese Grundvoraussetzung zieht sich durch alles philosophische Denken hindurch, vom allen Grübeln gilt, was Mephisto vom Faust sagt, daß er

„weit entfernt von allem Schein,
nur in der Wesen Tiefe trachtet.“

„ Man nennt das wohl gern das Suchen nach dem Ding-an-sich: aber dieser Name, den wir seit Wolff und Kant dafür anzuwenden gewöhnt sind, bezeichnet eine uralte, längst bekannte Sache.“

„Dieser Gegensatz zwischen der wahren und der erscheinenden Wirklichkeit bedeutet einen Wertunterschied im Wirklichkeitsbegriffe selber.“

„Für das wahrhaft Wirkliche in diesem Sinne hat Platon den Ausdruck *οὐσία* eingeführt, und das geben wir im Deutschen genau mit dem Begriffe des Wesens wieder.“

Wie sich nun aus diesen Ausführungen ergibt, verdankt der Einwand Müllers seinen Ursprung einer ganz elementaren Unkenntnis uralter allgemein bekannter Begriffe der Philosophie. Ein Kommentar scheint uns hier überflüssig.

Da wir die völlige Haltlosigkeit des Müllerschen Versuches, den Schein der Widerspruchslosigkeit der Zellerschen Darstellung zu retten, so endgültig dargetan haben, können wir uns demnach der zweiten Streitfrage zuwenden, die ein allgemeineres Interesse in Anspruch zu nehmen geeignet scheint.

II.

Die hergebrachte Philosophiegeschichte hat ein ganz eigentümliches Bild von der Lehre de Xenophanes entworfen. Diesem Bilde zufolge löst sich Xenophanes einfach in eine Verkettung

von Widersprüchen und Sinnlosigkeiten auf. Er ist ein Mann, der zugleich zwei einander absolut ausschließende Standpunkte, den des Intellektualismus und den des naiven Realismus, in bezug auf ein und denselben Gegenstand einnimmt, indem er einerseits in einer κατ' ἐξοχὴν intellektualistischen Weise die metaphysische Lehre vom Einen und allein Seienden aufstellt und anderseits mit einer derartigen Unbefangenheit von der Vielheit der Dinge reden kann, welche ihn unwidersprechlich als einen durchaus naiven Physiker kennzeichnet. Seine Denkweise ist so durch und durch ungeheuerlich, daß er die Behauptung aufzustellen und zu vertreten imstande ist: „Das Eine und allein Seiende ist g a n z Sehen, Hören, Denken, ergo das Sehen, das Hören, das Denken sieht, hört, denkt sich selbst.“ Er vermag die unbegreifliche Behauptung aufzustellen: „Das Eine und allein Seiende bewegt hin und her das All, das Eine und allein Seiende sonder Mühe mit des Geistes Denkkraft, ergo das Allwesen, welches dem Frg. 24 zufolge Sehen, Hören, Denken ist, welches dem Frg. 25 zufolge ewig ruht, o h n e s i c h i r g e n d w o h i n z u b e w e g e n, b e w e g t hin und her s i c h s e l b s t sondern Mühe mit des Geistes Denkkraft.“ Er lehrt einerseits in einer κατ' ἐξοχὴν intellektualistischen Weise, die Anfangs-, Bewegungslosigkeit, Unsterblichkeit und Unveränderlichkeit des Einen und allein Seienden, anderseits aber redet er so ganz unbefangen von der Entstehung, von den Bewegungen und von den Ursachen, dem Vergehen und den Veränderungen der Dinge, als ob es durchaus nicht er sein könnte, der doch mit so großem moralischen Ernst, Wucht und Überlegenheit die gewaltige Gotteslehre, die Lehre vom Einen und allein Seienden: die Gottheit oder das Eine und allein Seiende ist unentstanden, unvergänglich, ohne Bewegung, ohne Veränderung, der Welt verkündet.

Gott und Welt sind ihm zugleich identisch und verschieden, unbegrenzt und begrenzt. Er arbeitet mit dem Begriff der Gleichartigkeit und weiß selbst nichts darüber auszusagen, was er eigentlich unter diesem Begriffe verstehe. Von der Gottheit erklärt er zugleich: 1. daß sie weder sich bewegt noch ruht, 2. daß sie sich nie und nimmer bewegt; daß sie 1. weder begrenzt noch unbegrenzt, daß sie 2. unbegrenzt, daß sie 3. kugelförmig und begrenzt sei.

Es gibt der herkömmlichen Forschung zufolge kein einziges bedeutsames Fragment von Xenophanes, daß nicht Widerspruch und Absurdität wäre.

Daraus ergab sich für uns in unserer oben angeführten Abhandlung der Schluß, daß der Xenophanes der bisherigen Forschung geradezu ein pathologisches Individuum sei: Dieser Schluß klingt nun zu schroff, als daß man nicht geneigt sein sollte, eine zu weit gehende Übertreibung in ihm zu erblicken.

Kann denn ein System nicht als normal bezeichnet werden, dem Widersprüche nachgewiesen wurden? Gibt es wohl überhaupt ein System in der Welt, an dem nicht Widersprüche, Inkonsequenzen zu finden wären? So, scheint es, ist es eine willkürliche Beurteilung, die den Xenophanes der hergebrachten Forschung zum pathologischen Individuum macht.

Indes ist diese ganze Beweisführung eben nur scheinbar so fest begründet, ja selbstverständlich. Eine etwas eingehendere Untersuchung wird uns alsbald ihre völlige Unhaltbarkeit dartun. Kann man es wirklich ganz unbedenklich als eine normale Tatsache hinnehmen, daß durchgängig sämtliche bedeutungsvollen auf erhaltenen Bruchstücke des xenophaneischen Gedichtes nichts als Widerspruch und Sinnlosigkeit bedeuten? Gibt es wirklich keine Grenze und keinen Unterschied zwischen dem Normalen und dem Pathologischen im „philosophischen" Denken? Ja, gibt es im eigenen Bereiche der hergebrachten Philosophiegeschichte keine Kriterien für die Bestimmung der normalen philosophiegeschichtlichen Phänomene und ihre Unterscheidung von den pathologischen?

Eine Theorie der Struktur der philosophischen Systeme hat nun bekanntlich z. B. der mit Recht so hochgefeierte E. Zeller gegeben. Ihm zufolge hat jedes System sein Prinzip, aus dem es hervorgegangen ist und in dem alle Annahmen eines Denkers seinen verknüpfenden Mittelpunkt finden. Zur normalen Struktur jeder „Philosophie" gehört mithin notwendig Einheitlichkeit und Widerspruchslosigkeit. Dabei liegt es jedoch in der Natur der Sache, „daß sich nicht alles einzelne in einem System aus seinem Prinzip erklären läßt; daß nicht alles Wissen, das einen Philosophen zu Gebote steht, nicht alle Überzeugungen, welche sich ihm, oft lange vor seinen wissenschaftlichen Gedanken gebildet

haben, nicht alle Begriffe, die er aus den mannigfaltigen Erfahrungen abgeleitet hat, von ihm selbst mit seinen philosophischen Grundsätzen in einen inneren Zusammenhang gebracht sind; daß immer auch zufällige Einflüsse, willkürliche Einfälle, Irrtümer und Denkfehler mitunterlaufen."

Mit einem Worte: eine Regel, ein Normales ist es, daß fast sämtliche Annahmen und Aussprüche eines Denkers mit seinem Prinzip, seiner Grundlehre in Einklang stehen, daß nur hie und da Widersprechendes und Willkürliches zum Vorschein kommt.

Hieraus ergibt sich nun für uns der Begriff des Pathologischen. Er bedeutet die Umkehrung des Normalen d. h. also, daß fast sämtliche Aussprüche eines Denkers mit seiner Grundlehre in Widerspruch stehen, daß nur hie und da Einklang zutage tritt.

Das ist es aber eben, was uns an Xenophanes der herkömmlichen Forschung in so überraschender Weise begegnet. Die Grundlehre des Xenophanes, das Prinzip seiner Lehre soll die Ineinssetzung von Gott und Welt sein. Mit dieser Grundlehre stehen nun nicht die meisten Fragmente im klaren Einklang, so daß bloß an wenigen Punkten ein Widerspruch vorkäme, sondern im Gegenteil: es gibt kein einziges Fragment der positiven xenophaneisches Theologie, das nicht zu dieser Grundlehre im schroffsten Widerspruch stünde, das nicht im Zusammenhang mit dem Prinzip eine völlige Sinnlosigkeit bedeuten würde. Somit ist Xenophanes der herrschenden Auffassung offenbar ein pathologisches Phänomen.

Diese Konsequenz bestreitet nun merkwürdigerweise H. F. Müller und argumentiert a. a. O. S. 1547 folgendermaßen:

„Die öfter geäußerte Meinung, Xenophanes sei sich über seine Theologie selbst noch nicht klar gewesen oder habe sich darüber nicht völlig klar augedrückt, verdient keineswegs die höhnische Abfertigung als eine pathologische Erscheinung. Ein genialer Mann und Dichterphilosoph kann sehr wohl divinatorisch gleichsam als geistvolles Apperçu, einen Gedanken aussprechen, den er verstandesmäßig und logisch umanfechtbar noch nicht zu begründen oder darzulegen weiß. Auch hier sei an ein Wort des Plotinos erinnert, der über Anaxagoras urteilt, dieser habe zwar

die rechte Lehre vom νοῦς aufgestellt, aber als ein Mann grauen Altertums noch nicht klipp und klar zu entwickeln vermocht: τὸ δ' ἀκριβὲς δ' ἀρχαιότητα παρῆκε (Enn. V 1, 9)."

Zunächst eine kleine formale Berichtigung: ich habe niemals behauptet, daß die Meinung: Xenophanes sei sich über seine Theologie selbst noch nicht recht klar gewesen etc. eine pathologische Erscheinung sei, wohl aber stellte ich die Behauptung auf, Xenophanes der hergebrachten Forschung sei geradezu ein pathologisches Individuum. Es muß da füglich Wunder nehmen, wie Müller es zustande brachte, des Unterschiedes solcher Sätze sich nicht bewußt zu werden.

Wichtiger jedoch ist eine andere, die inhaltliche Entstellung des hier in Betracht kommenden Tatbestandes. Müller zufolge zog ich aus dem Mangel an völliger Klarheit im Denken oder in der Darstellung des Xenophanes in bezug auf seine eigene Theologie den Schluß auf seinen pathologischen Charakter. Meiner eigenen Arbeit und auch den vorhergehenden Ausführungen zufolge gründete ich aber diesen Schluß nicht etwa auf die Prämisse, Xenophanes habe sich nicht völlig klar ausgedrückt, sondern er habe sich durch ausnahmslos sämtliche uns erhaltenen Sätze seiner positiven Theologie der üblichen Auffassung zufolge die krassesten Widersprüche und Sinnlosigkeiten zu Schulden kommen lassen. Wer zwischen „nicht völlig klar" und „durch und durch widerspruchsvoll und sinnlos" sicher zu unterscheiden vermag, für den ist die völlige Gegenstandslosigkeit der Müllerschen Ausführungen ohne weiteres klar und der Müllersche Kampf offenbar ein Windmühlenkampf mit selbsterfundenen Gedankenkonstruktionen, ein Kampf, durch den unsere Ausführungen überhaupt in gar keiner Weise berührt werden.

Damit ist auch der Wert der einzelnen Argumente Müllers so gut wie völlig gerichtet. Wenn es da heißt: Ein genialer Mann und Dichterphilosoph kann sehr wohl divinatorisch gleichsam als geistvolles Apperçu, einen Gedanken aussprechen, den er verstandesmäßig und logisch umanfechtbar noch nicht zu begründen oder darzulegen weiß, — so mag das richtig sein. Allein „verstandesmäßig und logisch unanfechtbar" darzustellen noch nicht imstande sein, und in jedem Satze, in jedem Gedanken unbe-

greifliche Widersprüche und Sinnlosigkeiten begehen, das sind doch zwei durchaus verschiedene Dinge.

Was endlich das Zitat aus Plotinos betrifft, so ist wohl ein rühmliches Zeugnis für das wohlwollende Interesse, das Müller Plotinos entgegenbringt, schade nur, daß es außer Zusammenhang mit unserem wahren Problem steht und daß es bloß eine Fortsetzung im Vorbeikritisieren an meiner ganzen Xenophanesabhandlung bildet. Denn *τό δ' ἀκριβὲς δι ἀρχαιότητα παρῆκε* bedeutet doch eben nicht, was es bedeuten müßte, um etwas zu beweisen, daß er nämlich seine Schrift zu einer bloßen Verkettung von Widersprüchen und Absurditäten gestaltet hatte.

So wird aus dem Ganzen klar, daß wir nun einmal an unserer früheren Beurteilung des Xenophanesbildes der herkömmlichen Forschung unbedingt festhalten müssen und daß allerdings gerade die Müllerschen Ausführungen am allerwenigsten geeignet scheinen hierin auch nur die geringste Wandlung herbeizuführen.

III.

Die hergebrachte Xenophanesforschung arbeitet unter ganz eigentümlichen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen. Da Xenophanes der herrschenden Auffassung eine pathologische Erscheinung ist und dennoch als eine normale in die Kontinuität der Geschichte der Philosophie eingereiht wird, so stehen wir auf dem herkömmlichen Standpunkt vor einem Widerspruch, der auf keine andere Weise zu lösen ist als durch die Annahme, daß, was uns heute als ein Pathologisches erscheint, einst in den frühen Kinderstufen des philosophischen Denkens eben ein Normales war, daß, was wir heute unmöglich denken können, die Alten wirklich gedacht haben konnten. Diese merkwürdige erkenntnistheoretische Annahme wird auch ausdrücklich von keinem Geringeren als J. Freudenthal folgendermaßen formuliert:

„Nun mag es uns, deren geistige Lebensluft der Monotheismus bildet, freilich scheinen, als ob die philosophisch begründete Überzeugung von der Existenz eines höchsten Gottes mit dem Glauben an das Vorhandensein einer Vielheit von Göttern schlechthin unvereinbar sei. Aber nicht um das, was wir denken und nicht denken können, handelt es sich bei der Rekonstruktion der Ge-

schichte, sondern um das, was die Alten wirklich gedacht haben.“ (Über die Theologie des Xenophanes, S. 28).

Mit einem Worte: es besteht ein Gegensatz zwischen dem „was wir denken und nicht denken können“ und dem „was die Alten wirklich gedacht haben.“ Folglich sollen wir das von den alten Denkern wirklich Gedachte ohne Rücksicht darauf erkennen, ob wir es denken können oder nicht können, das ist aber erkenntnistheoretisch betrachtet, augenscheinlich ein Standpunkt, der hinter dem üblichen Realismus noch sehr zurückbleibt.

Es ist wohl unbestreitbar, daß die Forderungen, welche ein richtiger erkenntnistheoretischer Standpunkt an uns stellt, unser Erkenntnisvermögen nie übersteigen dürfen — mögen sie auch noch so viel Schwierigkeiten uns aufbürden, daß die Voraussetzungen, von denen ein richtiger erkenntnistheoretischer Standpunkt ausgeht, notwendig augenscheinlich wahr, von niemand im Ernst bestritten und unantastbar sein müssen. Allein der erkenntnistheoretische Standpunkt der bisherigen Forschung stellt an uns Forderungen, die schlechthin unvollziehbar sind, und geht von einer Voraussetzung aus, die nicht allein nicht augenscheinlich wahr, sondern geradezu absurd ist. Die Forderung, die dieser Standpunkt an uns stellt, bedeutet nichts anderes, wie bereits oben angedeutet wurde, als daß wir zu denken aufhören. Es heißt hier: wir sollen bei dem Erkennen des von den Alten wirklich Gedachten davon absehen „was wir denken und nicht denken können.“ Allein was anderes bedeutet davon abzusehen, was wir denken *können*, als davon abzusehen, was wir *denken*. Denn immer denken wir nur das, was wir denken können, immer behaupten wir unmittelbar und notwendig die Geltung dessen, was wir denken können, indem wir überhaupt denken. Sollen wir also die Geltung dessen, was wir denken können, verneinen, dann müssen wir überhaupt nicht denken. Auf welche Weise da noch ein Erkennen möglich sein soll, ist wohl nicht leicht einzusehen. Denn was anderes bedeutet eigentlich das wirklich Gedachte zu erkennen, als das wirklich Gedachte zu denken. Ja, die ganze Realität des zuerkennenden Begriffes wie des Systems eines Denkers liegt für uns zunächst lediglich und allein darin, daß wir sie denken können. Steht aber die Sache so, wie ist es dann möglich, das wirklich Gedachte unabhängig

davon zu erkennen, ob wir es denken können oder nicht können?! Daß somit diese Voraussetzung, auf die sich der erkenntnistheoretische Standpunkt der bisherigen Xenophanesforschung gründet, eine contradictio in adiecto ist, wird kaum jemand bestreiten wollen.

Daß es natürlich eine conditio sine qua non der Geschichte als Wissenschaft ist, eine Identität der Gesetze des Seelischen und Geistigen für alle Menschen aller Zeiten a priori anzunehmen, das sehen auch und geben die Theoretiker der Geschichtswissenschaften zu, wie es z. B. Bernheim in seinem berühmten „Lehrbuch der historischen Methode“ besonders eindringlich betont hatte.

Man sollte nun glauben, daß unsere entschiedenste Zurückweisung des Freudenthalschen Grundsatzes niemand wundernehmen könnte, allein H. F. Müller vermag sich mit ihr in gar keiner Weise zu befreunden. „Halb spöttisch und halb mitleidig“ — heißt es S. 1546 ff. — „behandelt E. den Grundsatz Freudenthals: „Nicht um das was wir denken und nicht denken können, handelt es sich bei der Rekonstruktion der Geschichte, sondern um das, was die Alten wirklich gedacht haben.“ Ein Grundsatz, der aufgestellt wurde, um begreiflich zu machen, wie Xenophanes trotz seiner Überzeugung von der Existenz eines höchsten Gottes dennoch an eine Vielheit von Göttern glauben konnte. Wir freilich, deren geistige Lebensluft der Monotheismus bildet, können das nicht mehr, aber ein Xenophanes und Platon, ein Aristoteles und Plotinos, die rings von Polytheismus umflossen waren, konnten es noch. Vielleicht interessiert es unseren gestrengen Kritiker zu erfahren, wie Plotinos diese Diskrepanz denkend auszugleichen sucht. Wo immer ein Gott erscheint, da schaut er die eine Gottheit ganz, und in dem Buche gegen die Gnostiker Enn. II, 9 sagt er Kap. 9: Nicht bloß die Götterbilder, sondern die Götter selbst schauen von oben auf diese Welt hernieder, und sie werden den Vorwürfen von seiten der Menschen entgehen, da sie alles in Ordnung leiten von Anfang bis zu Ende . . . . Außer den guten Dämonen und Göttern in dieser Welt, vornehmlich dem Lenker dieses Weltalls, der Seelen seligster, muß man auch die intelligiblen Götter preisen und schließlich über all den großen König dort, und namentlich in der Mehrzahl der Götter seine Größe be-

weisen. „Denn nicht das Göttliche in einen Punkt zusammendrängen, sondern es in seiner Vielheit auseinanderlegen in der Ausdehnung, in der er es selbst dargelegt hat, heißt beweisen, daß man die Kraft Gottes kennt, wenn er bleibt, der er ist, aber viele schafft, die doch alle von ihm abhängig, durch ihn und aus ihm sind."

Zunächst nun die Worte: „Halb spöttisch und halb mittleidig." Sie enthalten eine durchgängige Fälschung des wirklichen Sachverhaltes, da ich eine streng sachliche erkenntnistheoretische Kritik des genannten Grundsatzes durchführe, eine Kritik, die Müller weder anzuführen noch selbstverständlich anzugreifen gewagt hatte. Er zog es eben vor, die Sache sich leichter zu machen und anstatt meinen sachlichen Ausführungen eine sachliche Behandlung zuteil werden zu lassen, sucht er sich mit ihnen durch das bequemste Mittel: durch die bewußt falsche Klassifikation derselben als „halb spöttisch und halb mitleidig" abzufinden.

Und jetzt die eigene Argumentation Müllers zur Aufrechterhaltung des Freudenthalschen Grundsatzes. Auf das Problem der Möglichkeit der Begründung der philosophiegeschichtlichen Forscung auf einen derartigen erkenntnistheoretischen Grundsatz wie der Freudenthalsche geht er überhaupt nicht ein, sondern meint zunächst: „Ein Grundsatz, der aufgestellt wurde, um begreiflich zu machen, wie Xenophanes trotz seiner Überzeugung von der Existenz eines höchsten Gottes dennoch an eine Vielheit von Göttern glauben konnte." Müller der meine Darlegungen durch bloße Wiederholung mancher Freudenthalscher Worte wiederlegen möchte, weiß eben nicht, daß der g a n z e von ihm kritiklos approbierte Freudenthalsche Gedankengang offenbar völlig unhaltbar ist. Denn ist zunächst die Behauptung irgendwie haltbar, daß uns „die philosophisch begründete Überzeugung von der Existenz eines höchsten Gottes mit dem Glauben an das Vorhandensein einer Vielheit von Göttern schlechthin unvereinbar sei," und daß die Vereinigung dieser Lehren des genannten erkenntnistheoretischen Grundsatzes von Freudenthals zur Erklärung bedürfe? Das Problem, „wie Xenophanes trotz (!) seiner Überzeugung von der Existenz eines höchsten Gottes dennoch an eine Vielheit von Göttern glauben konnte," bedarf zu seiner

Erklärung nicht bloß keines Grundsatzes wie der Freudentalsche, sondern es bedarf überhaupt für uns gar keiner Erklärung; ja, das Gegenteil würde eine Erklärung nötig machen. Denn im Begriffe des „höchsten“ Gottes liegt ja nicht bloß keine Schwierigkeit, sondern geradezu die Notwendigkeit diesen Gott als einen höchsten von einer Vielheit von Göttern, *μέγιστος ἐνθεοῖοι* zu denken! der Superlativ fordert zwingend, wenn er anders kein bloßer Elativ sein soll, die Voraussetzung einer Vielheit von Göttern, von denen eben ein Gott als der höchste bezeichnet wird. Allein noch aus einem anderen Grunde vermag dies Problem für keinen ernst Denkenden ein Problem zu bilden: denn die Verbindung des Polytheismus mit dem Glauben an einen höchsten Gott ist ja aufs vorbildlichste in den meisten Religionen der Welt, zumal in der so sehr bekannten homerischen Theologie (Zeus als *πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶντε*) vollzogen, für deren Verständnis doch noch niemals gefordert wurde, daß wir sie unabhängig davon erkennen, ob wir sie denken können oder nicht können.

Wenn Müller weiter urteilt: „Wir freilich, deren geistige Lebensluft der Monotheismus bildet, können das nicht mehr, aber ein Xenophanes und Platon, ein Aristoteles und Plotonos, die rings von Polytheismus umflossen waren, konnten es noch,“ so ist dem zu entgegnen, daß Müller eine neue Verwechslung sich zuschulden kommen läßt. Man muß nämlich gründlich zwischen Denkmöglichkeiten und Glaubensmöglichkeiten in der Geschichtschreibung der Philosophie unterscheiden. Wir können vieles denken, was wir nicht glauben können. So können wir freilich die Überzeugung von der Existenz einen höchsten Gottes mit der Annahme einer Vielheit von Göttern glaubend nicht verbinden, weil wir weder an die Existenz eines superlativisch höchsten Gottes, noch an die Existenz einer Vielheit von Göttern glauben: wir sind eben keine „Henotheisten“ und Polytheisten, sondern Monotheisten. Es wäre doch aber eine pure Absurdität, hätte jemand behaupten wollen, daß wir die Annahme der Existenz eines höchsten Gottes mit dem Glauben an eine Vielheit von Göttern denkend nicht auszugleichen imstande wären. Eine solche im Bereiche der Religion übrigens natürlichste Verbindung sind wir nur nicht imstande nachzu-

glauben, weil wir an beide verbundenen Elemente selbst nicht glauben, doch steht selbstverständlich nicht das geringste Hindernis im Wege, die Verbindung nachzudenken. Diesen absurden Standpunkt, der die letztere offensichtliche Wahrheit leugnet, vertritt aber eben Müller.

Was das ganze Müllersche Zitat aus Plotinos betrifft, so hat es denselben Erklärungswert wie seine anderen offenen und nicht-offenen Plotinos-Zitate. Denn um alle anderen Einwände, die sich hier erheben, mit Schweigen zu übergehen, zeigt gerade — im schroffsten Gegensatz zur Müllerschen Hauptabsicht — der Plotonische Gedankengang ,dem wir zwar nicht glaubend, wohl aber durchaus denkend zu folgen imstande sind, daß es eben keinen Gegensatz gibt zwischen dem, was wir denken und nicht denken können und dem, was die Alten wirklich gedacht haben.

Damit schließe ich meine Bemerkungen über H. F. Müllers Stellung zu einigen Grundproblemen der modernen Xenophanesforschung. Wenn manche methologischen Probleme der Philosophiegeschichte nicht genug eingehend an dieser Stelle behandelt werden konnten, so sei zur Ergänzung auf meine bereits im Druck befindliche größere Arbeit hingewiesen, die u. d. T. „Begründung der Geschichte der Philosophie als Wissenschaft unter besonderer Bezugnahme auf die R. Euckens Ideen zur Philosophiegeschichte" eine neue Methologie der Philosophiegeschichte systematisch darstellt.

Rezensionen.

Friedrich Gundolfs Goethe.*)

Um einem Werke, das die Grenzen „fachwissenschaftlicher" Leistung durch die Fülle seiner allgemeingültigen Lebenskräfte und -werte überragt, gerecht zu werden, muß zugunsten einer klaren Überschau vieles Wichtige sich zunächst einer andeutungsweisen Behandlung bequemen. Daher sei vorweggenommen, daß das Werk reich, überreich ist an tiefen, treffenden, vielfach neuen und stets bedeutsamen Wahrheiten über Goethe, über seine einzelnen Werke, über das Allgemeine und Besondere der poetischen Gattungen, — und, was wir von der germanistischen Fachliteratur leider sehr wenig gewöhnt sind! — über die grundlegenden Erscheinungen des Lebens, über Staat, Religion, Natur, Liebe, Tod, mit einem Wort über alles, worüber ein weiser, tieffühlender und tiefdenkender Mann, der Leben und Wissenschaft als Einheit erlebt hat, zu reden Gelegenheit findet, wenn er über ein Thema spricht wie Goethe. Und alles das erscheint in strengster Notwendigkeit, in der durchgebildeten künstlerischen Sprachform des Stefan George-Kreises. Weit entfernt, die hohe wissenschaftliche und künstlerische Kultur, die sich in Gundolfs Goethebuch zeigt in einer Zeit wie die unsrige, sei es nach der inhaltlichen, sei es nach der formalen Seite, als Nebensachen bezeichnen zu wollen, erscheint sie neben dem Entscheidenden dennoch als einfache Voraussetzung. Um nur eines zu erwähnen, müssen wir Gundolf eine ganz einzigartige Bereicherung der stilkritischen Terminologie nachrühmen. Steht doch die Literaturwissenschaft diesbezüglich, trotz der einschlägigen neueren Bemühung, weit hinter der viel jüngeren Kunstkritik zurück. Trostlos ist auf unserem Gebiet die Dürre, die sich breit macht, sowie davon die Rede ist, daß das Poetisch-musikalische und das Poetisch-dingliche, die versinnlichende und die vergeistigende Kraft eines Stils, also das eigentlich Dichterische wissenschaftlich klargelegt, zugänglich gemacht werde. Über einzelne, ganz grobe Eigenschaftsbezeichnungen ist man da kaum hinausgekommen. Die Eindringlichkeit, mit der Gundolf Wesen, Beschaffenheit und Gesetzmäßigkeit einzelner poetischer Formen Goethes zergliedert, ist die Quelle seiner eigenen, aber ungesuchten, durchsichtighellen Terminologie. Auch dies hochwichtige Kapitel sei hier nur berührt, um dem Gerüst des ragenden

*) Goethe, von Friedrich Gundolf. Bei Georg Bondi, Berlin. 795 Ss,

Baues nahe zu kommen. Drei Pfeiler tragen die Hauptlast: I. die Methode Gundolfs, II. seine geistesgeschichtliche Pragmatik und III. die Erkenntnis und die gedankliche Durchführung einer lückenlosen, pflanzenhaft-unlösbaren Einheit aller Werke Goethes.

I. Ohne auf eine unfruchtbare Polemik nur ein Wort zu verlieren, stellt Gundolf sich dennoch in bewußten Gegensatz zu dem derzeit „herrschenden" germanistischen Betrieb und knüpft unmittelbar bei Friedrich Schlegel und Humboldt an. Die Patenschaft ist handgreiflich: er trachtet auf Grund unserer heutigen historischen, biographischen und philologischen Goethekenntnis und durch künstlerisches und menschliches Erleben für das gesamte Werk Goethes das zu leisten, was Schlegel und Humboldt für Wilhelm Meister und für Hermann und Dorothea geleistet haben. Dies Ziel hat er auch erreicht, wobei er die vorhandene Goethekenntnis, woher sie auch herrühre, soferne sie nur zuverlässig war, durchaus als anonymen Rohstoff verwendet. Daher erscheint er ebenso sehr als Umstürzler wie als getreuer Überlieferer, eine seltsame Neuverkörperung echt goethischer Geistesrichtung.

Das wundersam reiche, große Leben und Wirken Goethes gliedert sich in Gundolfs „Schau" in das ruhige Ebenmaß einer gewaltig angelegten Dreiteiligkeit:

I. Sein und Werden (S. 1—243).
II. Bildung (S. 251—513).
III. Entsagung und Vollendung (S. 525—789).

Es handelt sich hier durchaus nicht um wirkungsvolle Kapitelüberschriften für Anfang, Mitte und Ende. Eher könnte man im neuen Gewande die bisher übliche Gliederung: der junge, der klassische und der alte Goethe wiedererkennen. Dennoch haben die bedeutsamen Neubenennungen volle Berechtigung. Was bedeutete denn die erwähnte Dreiteilung bei allen Vorgängern Gundolfs? Bestenfalls die vernünftige Disposition eines gelehrten Buches, die auf biographische Tatsachen und stilistische Beobachtungen sich stützende Einteilung des darzustellenden Stoffes, ein Schema goethischen Seins (Leben und Werke stets als Einheit begriffen). Gundolf aber gibt kein Schema, sondern einen Aufbau; jenes geht hervor aus dem Bedürfnis, den schon „wissenschaftlichen", schon toten Stoff zu ordnen, darstellbar, mitteilbar zu machen, dieses ist der innerste Grundsatz des sich vollziehenden Wachstums. Nach dem Schema kann der wissenschaftliche Stoff geordnet werden, nach dem Organisationsprinzip ist das wahrhaftige Wachsen der einmaligen Erscheinung „Goethe" vor sich gegangen. Das Organische, das Pflanzenmäßige, das an dem größten normativen, gesetzmäßigen und gesetzgebenden Menschen das Selbstverständliche und zugleich das Wunderbare war, hat Gundolf erkannt und zur treibenden, tragenden Kraft seiner Gotheschau erwachsen lassen. Zum ersten Male wurde hier der Gang und die Notwendigkeit jener innerlichen, bisher bloß verzeichneten Wesenswandlungen erkannt und dargestellt, die aus dem sich versuchenden Dichterstudenten und Studentendichter den jungen Goethe, aus diesem den klassischen und den alten hervorgetrieben haben. Die innere organische Triebkraft jeder dieser drei Krisen hat Gundolf bloßgelegt, ihre Stunde und Umfang ermessen, die unerfüllten

Möglichkeiten überblickt, die überwundenen Gefahren neu heraufbeschworen, Gewinn und Verlust jeder Wandlung für Goethes Rechnung wie für die unserige gebucht. Die Untrennbarkeit von Mensch und Werk, Inhalt und Form, Gedanke und Stil ist uns hierdurch in bisher unbekannter Vollkommenheit greifbar geworden.

Drei große Wandlungen, hervorgesprossen aus der gesetzmäßigen Beschaffenheit des einmaligen Menschen, aus seiner Bildung und aus allem, was als Zeit, Umgebung, Raum und Bindung: Schicksal genannt werden muß, schnellen das Goethische Sein durch drei Krisen hindurch.

Der junge Goethe erlebt die Welt mit der einzigartigen Gewalt seiner Empfindung und erfüllt sie, sofern er sie gestaltet, mit der Erregung seines Ichs. Das Goethische Ich, das sich in der tausendfältigen Erscheinung der Welt bricht, in ihr spiegelt, das ist der sich fort und fort läuternde Inhalt der Jugend- und Titanendichtung. Die Welt wird Goethisch erfühlt und die Goethisch erfühlte Welt von Goethes Geist erfüllt. Werther, Urfaust und Egmont erscheinen so gut als bloße Gefäße des übersprudelnden Gefühlsstromes, wie Straßburg, Herder, Friederike oder Lili, zunächst sogar Weimar. Wesen und Eigenheit des Goethischen Seins — Werke und Leben immer als Einheit, als Sein und Ausdruck gesehen — hat Gundolf aus der Beschaffenheit des junggoethischen Lebenszustandes, aus der geschilderten Ichlichkeit mit exaktester, zugleich aber phantasievoller Wissenschaftlichkeit abgeleitet, bis hinein in die Einzelheiten des Sprachgebrauchs, des Satzbaus, der poetischen Bildlichkeit, bis hinauf zur Notwendigkeit tragischer Lösungen und entscheidender Stoffwahl, alles ein wechselnd Weben, ein glühend Leben.

Als Prinzip des Fortschreitens waren wir bisher gewöhnt etwa Weimar und Italien zu betrachten. Bei Gundolf aber ist das Äußerliche nie das Mächtige. Mit dem überzeugenden Eifer des Apostels predigt er das große Wort des Paulusbriefes: „Denn der Herr ist der Geist — und wo des Herrn Geist ist, da ist Freiheit!" Was wir als Ursache anzusehen gewohnt waren, verwandelt er durch Erschließung verschlossener Pforten zu bloßen Wirkungen. Nicht etwa weil Goethe Weimar satt bekommen, flieht er nach Italien; nicht weil er in Italien war, ist er der Klassische geworden, sondern umgekehrt: weil er kraft des ihm innewohnenden, ihn treibenden gesetzmäßigen Wachstums anfing im Rokokko-Weimar klassisch zu werden, brauchte er das sichtbare Gegenbild seines neuen inneren Lebens, weil sein inneres Leben sich verwandelte, ist ihm das um ihn unverwandelt Gebliebene unerträglich geworden. Deshalb erwacht in ihm das Bedürfnis: Italien, Rom, Christiane. Daß er seine Bedürfnisse hellseherisch begriffen und erkannt hatte, daß er Bedürfnis nie mit Laune oder Gelüste verwechseln konnte, darin besteht sein Genie, sein Dämon; daß er das Nötige zur Befriedigung des Bedürfnisses auch beschaffen, Hindernisse überspringen, wenn es sein mußte auch niederreißen konnte, das ist die wunderbare Übereinstimmung dieses Genies mit dem waltenden Schicksal, eben die Identität der Gesetzmäßigkeit beider, oder wie Gundolf sich wunderschön ausdrückt: das Zusammentreffen von Dämon und Tyche. Goethe gerät durch sein Pflanzenwachstum aus dem gefühlsmäßig-titanenhaften in den klassischen Lebenszustand, — das ist die

Ursache in der neuen Pragmatik, während Italien und alles andere äußere Wirkungen sind. Allein, hieße das nicht, das Bekannte zugunsten des Unbekannten verdrängen? Mit nichten! Gundolf bleibt nicht dabei stehen, den inneren Grund einfach zu setzen. Was hat also das Klassischwerden des jungen Goethe im Gegensatz zu seiner bisherigen Weltschau — denn auf die Beschaffenheit der Weltschau kommt es eben immer wieder an — zu bedeuten? Die Ichlichkeit verändert, nein, sie erweitert sich zu einer neu errungenen Sachlichkeit, die die bisherige Ichlichkeit nur scheinbar über den Haufen rennt und verwirft, tatsächlich wird sie einbegriffen, eingegeistet, der neuen Schau einverleibt. Am ersten Wendepunkt seiner Wesenheit — das In-erscheinung-treten des jungen Goethe ist kein Wendepunkt, keine Krise, sondern der bloße Durchbruch seines Wesens, das die Hüllen abstreift — wendet Goethe sich ab von der bisherigen, seiner Jugend gemäßen egozentrischen Art, mit der er die Welt erlebt hat. Sie genügt ihm nicht mehr, sie ist ihm zu eng geworden. Die Möglichkeiten des persönlich bedingten Gefühlserlebnisses sind durchschritten, oder vielmehr durchstürmt, fürderhin wären nur noch Wiederholungen denkbar. Doch konnte der, der als die gewaltigste Verkörperung des Lebenshungers zu verstehen ist, sich nicht mit Wiederholungen, Varianten begnügen. Vom ichbedingten Gefühl mußte er somit zur sachbedingten Welt, zur Form schreiten. Aus diesem veränderten Lebenswillen ist jene einzigartige Synthese griechischer und germanischer Welt erwachsen, die Goethe der Menschheit bedeutet. Daß Form von nun an die einzige Möglichkeit zu bedeuten habe, in der die Welt für Goethe erlebbar wird, darin besteht die Wandlung vom jungen Goethe zum klassischen. Mit den Worten:

„Natur hat weder Kern noch Schale,
Alles ist sie mit einem Male“,

ist das Bekenntnis zu der widerkantischen Untrennbarkeit, zur offenbaren Einheit von Form und Wesenheit abgelegt. Die Wesenheit der Form ist jetzt Angelpunkt Goethischen Denkens und Fühlens. Seit er Form als gesetzmäßige Offenbarung jeder inneren Wesenheit entdeckt hat, sei es bei der Pflanze, sei es bei den Menschen oder sonstwo in der Welt, lernt er treu seinen wunderbaren Sinnen glauben — und allen zuvor: dem sonnenhaften Auge. Jetzt wird seine Weltschau augenhaft, sonnenhaft. Deshalb muß er nun nach Italien, deshalb kehrt er zurück als Dichter der Iphigenie.

Gundolf, der die Worte gar gerne von der durch den Gebrauch hervorgerufenen Trübung befreit, sie durch die Schreibart oder sonstwie oft auf ihre ursprüngliche sinnliche Bedeutung zurückführt, — gleich dem Meister, der den trüben Kristall durch Neuschleifen der Kanten neuen Glanz und Herrlichkeit verleiht —. Gundolf nennt diese zweite Stufe Goethischer Entwicklung: „Bildung“, — weil das Bilden, die künstlerisch zweckbewußte Formung ihr Inhalt war.

„Entsagung und Vollendung“ ist die Altersentwicklung überschrieben.

Die Fülle der bildnerischen Gestaltung erreicht ihre natürlichen Grenzen. Der von streng und sachlich geschauten Formwesenheiten saturierte Goethe

hat im übermenschlichen Lebenshunger die Welt auch in dieser Richtung verzehrt, wie er sie im Gefühlskreise einst verzehrt hatte. Eigentlich wiederholt sich also die Betätigung des nämlichen Gesetzes auf höherer Stufe. „Der Erdenkreis ist mir genug bekannt.“ So sehr, daß sie ihm neue Formwesenheiten nicht mehr zu bieten hat: er hungert wieder einmal, nachdem er „hier“ sich tüchtig umgesehen. Wieder kann er sich nicht mit Variationen begnügen. So steigt er denn zu den Müttern hinab, sein Blick wendet sich weg von der einzelnen Erscheinung, weg von der Formwesenheit, hin zum Gesetz, zur Norm, vom Augenblick flieht er in die Ewigkeit, — so schwer es ihm wird, so gewaltsam er sich das Blinzeln nach „dorthin“ versagen möchte. Der Abschied vom schönen, beglückenden „Augenblick“ erscheint als der schwerste tragische Kampf in Goethes Leben. Das tiefe Leid, das in der Marienbader Elegie seit jeher so ergreifend zu uns sprach, hat Gundolf als Brennpunkt der gesamten Altersdichtung zu deuten vermocht und nie lag der Inhalt der „Entsagung“ Goethes so klar zutage wie in dieser Deutung. Daß Ulrike von Levetzow mehr „symbolisch“ als persönlich zu denken sei, haben schon viele betont. Allein wohin deutete dies Symbol? Auch hier geht Gundolf, Überlieferer und Umstürzler in einer Person, auf dem alten Pfade viel weiter vor als alle seine Vorgänger. In der Krise, in der aus dem klassischen Goethe der alte hervorbrach, entsagt er der Wonne der Formschau, der beseligenden Freude am einmaligen, unbezweifelbaren Sein, er entsagt dem schönen „Augen—blick“, nicht mehr ruft er ihm beschwörend sein trunkenes: „Verweile doch“ zu. Die Erblindung des II. Faust ist, wollen wir klarheitshalber einmal den Gedanken aus dem Poetischen ins Begriffliche hinüberleiten, von Faust-Goethe auf die Welt übertragen. Nicht Goethe erblindet, sondern die Formwelt, sie ist ausgeschaut und verliert ihren Sinn. Der eben noch übermäßig reiche, steht bloß und nackt dem Weltgesetz gegenüber: „ich habe mich, ich hab das All verloren!“ Der schöne Augenblick stirbt ihm ab. Dies schauerlich geheimnisvolle Geschehen verkörpert sich in Ulrike, es wird das Absterben in ihr sichtbar. Dahin zwingt den Alten die pflanzenhaft-gesetzmäßige Entfaltung seiner normalen und normativen Wesenheit; nicht aus Gutdünken fügt er sich diesen allerherbsten Schmerz zu. „Es ist Drang — und so ist's Pflicht.“ Mit Ulrike scheidet der schöne Augen—blick von ihm, nachdem er ihn bis zur Neige erschöpft hat. Nun ist Goethe geschieden vom Zeit- und Räumlichen. Es friert ihn. An den Eiseskreis der Dantischen Hölle erinnert die Qual seiner Einsamkeit.

Vom Ich zur Welt, von der Welt zum Weltgesetz, — das war des größten Deutschen und des schönsten, vollendetsten Menschen Lebens- und Leidensweg. So notwendig, so einheitlich, klar in sich geschlossen und unverrückbar in allen Teilen wie in Gundolfs wissenschaftlich-bildnerischer Gestaltung ist er uns noch nie erstanden. Mit dem Aufbau seines Goethewerkes ist im Grundsatz auch schon dessen Inhalt, wenn nicht gegeben, so doch umrissen.

Das zweite, was diesem Werke eine entscheidende und langauswirkende, von dem viel überschätzten Rezensionserfolg unabhängige Bedeutung im Leben und in der Wissenschaft sichert, ist die Verwirklichung des vielumstrittenen Programms geisteswissenschaftlicher Pragmatik. Diltheys heller Geist

hat die Forderung aufgestellt, Walzel und Saran, Sievers und Unger und andere haben sie geklärt, zum Teil verwirklicht. Als restlose Erfüllung erscheint Gundolf, zugleich auch als berechtigter Erbe der von der historischen Schule unterbrochenen Schlegel- und Humboldtschen Überlieferung. So unerläßlich die grammatisch-philologische Prüfung des Textes als des faßlichen, festgelegten Wortes, so unerläßlich die Erforschung des historisch-biographischen Hintergrundes zur Deutung, Beurteilung und Erkenntnis des Werkes und des Künstlers auch sei, so unbedingt diese Notwendigkeiten als Voraussetzungen anerkannt werden sollen,, so wenig können wir sie als Selbstzweck, als Ziel anerkennen, wenn wir von einer Literaturwissenschaft, nicht bloß von einer Literärgeschichte reden wollen. Gewiß brauchen wir das Wort zur Offenbarung, aber das Wort ist nicht der Geist. Gewiß wollen wir festhalten, was uns von allem übrig blieb, doch auch nicht die Folge aus dem Auge verlieren:

„Die Göttin ist's nicht mehr, die du verlorst,
Doch göttlich ist's usw.“ — — — —

Die Literaturwissenschaft ist ein auf das Erfassen und Erschöpfen des Kunstwerkes gerichtetes Bestreben. Alles, was diesem Zweck dienlich ist, ist nötig, und zwar in dem Maße, in welchem es dem Zweck dient, vor allem die sprachliche Analyse und das Schicksalmäßige am Leben des Dichters. Doch kann das Kunstwerk als sprachliches Gebilde weder vom Schöpfer, noch vom Empfänger völlig losgelöst werden wie ein anatomisches Präparat. Daher ist die geisteswissenschaftliche Sachlichkeit eine ganz andere als die naturwissenschaftliche. Gundolfs Pragmatik verwendet die philologischen und die historischen Ergebnisse im vollen Maße, wie er aber auch die ästhetischen verwendet, alle bloß als Mittel zur Erkenntnis des Kunstwerkes, zu dessen Wesen er durch eine vierfache Spiegelung hindurchdringt. Erste Spiegelung: die Synthese aller philologischen, grammatischen, stilistischen und philosophischen Ergebnisse ist die Grundlage für die eigenschaftliche Auffassung und für die inhaltliche Deutung, also für das So-und-so-sein des Kunstwerkes. Zweite Spiegelung: die Synthese aller historischen, biographischen und philosophischen Ergebnisse, die sich auf das Leben des Künstlers und auf das Weben seines Schicksals, sowohl in seiner Person als in seinem menschheitlichen Zusammenhang beziehen, ergibt, — wenn sie durch das erste Prisma hindurch geschaut ist und nur dann, — das Walten der Notwendigkeit zwischen Künstler und Kunstwerk, also das Weshalb-so-und-so-sein des Kunstwerks. So verstehen wir, weshalb das Kunstwerk so sein muß wie es ist und nicht anders sein kann. Dritte Spiegelung: die Summe des bisherigen muß im Gefühl, im Gemüt des Forschers gefühlsmäßig neuerlebt werden, er muß den Weg von dem rythmischen und formbegrenzten Sprachgebilde zurück zur seelischen und kosmischen Erregung des Dichters finden, die dieser in umgekehrter Richtung hinter sich gebracht hat. Vierte Spiegelung: auf Grund seiner breiten und tiefen Kenntnis des Lebens, der Gegenwart, des Menschen und der Welt muß der Forscher das eigene Erleben des Kunstwerkes in das seiner Gemeinschaft, in die Nation oder in die Menschheit projizieren können. Dichtung ist gesprochenes und gehörtes Wort. Sicherlich bedeutet Gundolfs Goethewerk auch den bedeutendsten methodischen

Sieg der Literaturwissenschaft, ohne dem Einwand mangelhafter Stoffkenntnis oder fehlender Exaktheit der Forschung eine Angriffsfläche zu bieten. Es ist die ganze, ungeheuere Wissensmenge „ver-wendet", d. h. einem höheren Zweck entsprechend gefügt. Man braucht viele Ziegel zu einem Bau; aber Millionen Ziegel ergeben an sich und von selber nie einen, mögen sie noch so schön geschichtet nebeneinander liegen. Auch wird manch ein Ziegelstein entzwei gehauen, fügt er sich anders nicht ein.

Der dritte große Triumph Gundolfs ist die strenge Durchführung dieser Pragmatik bis ins Einzelste. Gewiß, die sozusagen arithmetische Rechtfertigung seines Verfahrens mit all seinen Kühnheiten konnte anders nicht gedeihen. So aber ist die in allen Teilen unlösbare geistige Einheit aller Werke Goethes mit der köstlichste Gewinn der wahrhaft erstaunlich großen Arbeitsleistung Gundolfs. Die Betonung des Zusammenhanges zwischen einzelnen Goethewerken und im Einzelnen ist nichts Neues. Auch hier betritt Gundolf begonnene Pfade, die er aber bis an ein neues, bisher ungeschautes Ziel verfolgt. Neue Zusammenhänge, wie etwa der zwischen Dichtung und Wahrheit und Pandora werden klar; alte, wie der zwischen Tasso und Iphigenie, gehen über die bisherigen, mehr oder weniger geistvoll angedeuteten Einzelbeziehungen weit hinaus über das Bisherige und dringen vor bis zur gemeinschaftlichen Quelle einer und derselben Erregung, deren ähnliche und gleiche Sprachoffenbarungen in den beiden Dichterwerken bis ins Kleinste nachgewiesen sind. Und so von der ersten zur zweiten, von der zweiten zur dritten Krise und innerhalb derer von Werk zu Werk. Schließlich erscheinen alle hohen Werke als ein Ganzes; Tasso wird zu einem Aufzug, Werther zu einem Abschnitt der Lebensdichtung: Goethe, die wieder restlos, wenn auch nur eingegeistet, im Faust enthalten ist. Neu ist daran nicht etwa der Satz, die Behauptung dieser Einheit, sondern ihre wissenschaftliche Durchführung im Ganzen sowohl wie im Einzelnen. Die Einheit wußten wir auch früher: wir sehen sie jetzt. Die einzelnen Werke, die wir bisher nacheinander als je ein Ganzes liebten, werden wir von nun als Teile neu genießen können, und über sie hinaus blicken wir in die Unteilbarkeit des erhabensten Ganzen. So zwingt uns Gundolf unter einem neuen, notwendigen und ins Ungeheuere erwachsenen Gesichtspunkt von neuem nieder zum heiligen Original, zum Goethetext. Denn wir haben die Werke Goethes gelesen, auch den Zusammenhang erkannt, aber das eine, unteilbare, in allen seinen Teilen auch unverrückbare Goethewerk ist in dieser Komplexität neu. Das muß neu erlebt werden. Die Erweckung eines solchen Zwanges, einer neuen Notwendigkeit in das Ganze einzutauchen, ist das Größte, was ein Goetheforscher erstreben kann.

Isonzofront, im Ostermond 1917. Prof. Dr. Richard Meßleny.

Hermann Schwarz, Fichte und wir. Sechs Vorlesungen, gehalten 2.—7. Okt. 1916 auf der Lauterburger Weltanschauungswoche. A. W. Zickfeldt 1917. Osterwieck. 111 S.

Es bedurfte kaum der Versicherung des Verf., daß in diesen Vorlesungen ein gut Teil Selbstbekenntnis stecke. Überall durchweht die Zeilen die edle Begeisterung einer von ihrem Gegenstande ganz erfüllten Seele; es lebt in ihnen die eindringliche Kraft, mit der die selbsterrungene Überzeugung sich gern andern mitzuteilen sucht. So macht sich die Eigenart des gesprochenen Vortrages auch in der Stoffanordnung, die manche Wiederholung bringt, wie im rhetorischen Ausdruck geltend. Auch gewisse stilistische Absonderlichkeiten sind wohl darauf zurückzuführen. Es war offenbar die Hauptabsicht des Verf., in dem Hörer den Geist Fichtes lebendig werden zu lassen und ihn aus der scharfen Luft der Kantischen Kritik zu der Sonnenhöhe eines ethischen Idealismus emporzuheben. Der Kampf gilt hier einerseits dem Ontologismus, der ein fertiges Sein annimmt, sei es eine Welt der Wirklichkeit oder ein Reich der Ideen, das an sich schon besteht und in unserem Geiste bloß abgebildet wird; ebenso sehr aber auch dem Psychologismus, der das Geistesleben aus dem endlichen, empirischen Ich ableiten zu können glaubt. Dem wird hier die Lehre entgegengestellt, daß alle Wirklichkeit nur durch freie Setzung und Schöpfung des überindividuellen, unendlichen Bewußtseins im einzelnen Ich entsteht. Das freie schöpferische Geistesleben im Sinne Euckens bildet den Angelpunkt in Schwarz' Darlegungen. Solches „Unbedingtheitsleben" erscheint ihm als das Kennzeichen des deutschen Wesens. Es offenbart sich in der germanischen Gefolgstreue, im unbedingten Rechtfertigungsglauben des Protestantismus, in der deutschen Sachlichkeit und zuhöchst im unbedingten Pflichtgefühl, wie es in Kants Imperativ ausgesprochen ist. „Ewiges will Deutsches, und Deutsches soll Ewiges sein." Wenn der Verf. den Geist Fichtes auch in unserer Zeit sich bewähren sieht, so hebt er doch auch mit kräftigen Worten die Schattenseiten im inneren Leben unseres Volkes hervor, den Geist des Kleinmuts und der Selbstsucht. Sinnlichkeit oder Sittlichkeit, äußerliches Dasein oder Innerlichkeit, Gebundenheit oder freie Selbstbestimmung, Fichtes ausländische oder inländische Seelen — das sind die Gegensätze, zwischen denen es keine Vermittlung in Goethes Sinne gibt, sondern nur ein scharfes Entweder — Oder, wie zwischen Nichtsein und Sein. Immer neuen Ausdruck findet der Verf. für den gewaltigen Gedanken, daß es die Tiefe, die Ewigkeitstiefe unseres eigenen Wesens ist, aus der die ganze Welt der Erscheinungen hervorgeht. Mit jeder Vorlesung werden wir tiefer in die Gedankenwelt Fichtes eingeführt. Denn nicht mit äußerlichem Nachdenken fremder Anschauungen ist es dabei getan. Wahres Verständnis ist hier ein Verstehen-wollen, eine Tathandlung in Fichtes Sinne. Wir müssen in uns selbst erleben, daß es bloßes Sein ohne Wert überhaupt nicht gibt. Wert aber erhält das Sein nur als Setzung eines Geistes. „Setzen wir uns

geistig, wagen wir das zu tun! In demselben Augenblicke schon lebt sich ein Unbedingtheitsleben." — Es ist begreiflich, daß der Verfasser des „Gottesgedankens in der Geschichte der Philosophie" dem religiösen Problem besondere Aufmerksamkeit zuwendet. Und wenn er auch die ureigene geniale Leistung Fichtes in dessen Aktivismus erkennt, so sieht er sich, gerade um den religiösen Gehalt in Fichtes Denken auszuschöpfen, genötigt, immer wieder zu dem späteren Standpunkt, der „Anweisung zum seligen Leben", überzugreifen. Das Eigentümliche von Fichtes Religionsphilosophie liegt nach Schw. darin, daß sie weder einen transzendenten noch einen immanenten Gott annimmt, daß sie also weder Theismus noch Pantheismus ist. Sie sei aber der christlichen Auffassung verwandt, wie durch Hinweise auf Augustin, Ekkehart und Böhme erhärtet wird. Im Gegensatz zu der kosmologischen Gottesidee, wonach sich der Mensch in Gott als dem Herrn der Welt geborgen und sicher fühlt, betont Schw. den axiologischen, den wertenden Standpunkt: das Ich fühlt sich als unbedingt wertvoll und gotterfüllt der Welt absolut überlegen und in seinem rein geistigen Sein von der Welt unabhängig. Dieser Religionsbegriff Ekkeharts und Fichtes wird als eigentümlich deutsch bezeichnet. Gott als Inbegriff des Wertlebens soll nicht mit der kosmologischen Ursache der Welt einsgesetzt werden. Läßt man beide Begriffe zusammenfallen, so erhebt sich die unlösbare Frage nach der Herkunft des Übels. (Das ist richtig. Aber wenn die Wissenschaft eine solche Trennung durchführen kann, verlangt nicht gerade die Religion die Einheit von Wert und Sein als letztes Postulat?) Anstelle des seienden Gottes wird das in uns stets werdende, selbstschöpferische Gotteserlebnis gesetzt. Daß diese Lehre den esoterischen Charakter der „Bildungsreligion" hat, wird dem Verfasser bewußt sein. Aber auch religionsphilosophisch ließen sich gegen die Unbestimmtheit einer solchen Gottesidee Bedenken äußern. Indessen handelt es sich hier um ganz persönliche Erlebnisse, deren Wahrheit sich theoretisch weder beweisen noch widerlegen läßt. Und so wenig diese Vorlesungen eine kritische Behandlung der Fichteschen Philosophie geben sollen, so wenig wäre eine zersetzende Kritik angebracht. Geboren aus dem Drange, den Gegenwartswert dieses mächtigen Gedankensystems auszumünzen, werden sie zweifellos auch in dieser Form matte Seelen aufrütteln, hochgestimmte in ihrem Idealismus bestärken können. (Leider stören außer den verbesserten noch eine Anzahl anderer Druckfehler und Versehen).

Paul Sickel.

Dr. Hans Offe, Politische Weltkunde. Ein Beitrag zur Volksbildung. Mit Vorwort von Dr. Paul Rohrbach. Leipzig 1917. Chr. Herm. Tauchnitz. V und 69 S. M. 2,50.

Mit Freude begrüßen wir alle Äußerungen aus dem Kreise des höheren Lehrerstandes, die Schul- und Bildungsfragen nicht vom eng fach- und schulmäßigen Standpunkt behandeln, sondern einen offenen

Blick für die Anforderungen des gesamten geistigen Lebens bekunden. Eine solche befreiende Weite des Gesichtskreises zeigt Offes Schrift über die Weltkunde. Der Verf. besitzt klare Einsicht in die Mängel unseres heutigen Bildungswesens, hält sich von jedem Fachegoismus fern, und seinen Ansichten über Wert und Unwert der bisherigen Reformversuche sowie über die Ziele der zukünftigen ist fast rückhaltslos beizupflichten. Dabei bleiben seine Ausführungen nicht bei allgemeinen Grundsätzen stehen, sondern dringen überall in den Kern der Einzelfragen ein. Im Anschluß an Gedanken von Paul Rohrbach fordert der Verf. eine Erweiterung des erdkundlichen Unterrichts zur politischen Weltkunde, d. h. die Erdkunde soll zum politischen Denken vorbereiten. Daß er diese Aufgabe nicht der Geschichte, sondern der Erdkunde zuweist, rechtfertigt er damit, daß die Erdkunde einen zusammenfassenden, „komplexen“ Charakter trägt und einen weit größeren räumlichen Gesichtskreis umspannt als die Geschichte. Da sich die Erörterungen der im engeren Sinne didaktischen Fragen hier erübrigt, mögen aus dem reichen Inhalt der Schrift drei Hauptpunkte hervorgehoben werden, die für die Neugestaltung unseres gesamten höheren Bildungswesens von grundlegender Bedeutung sind. Dahin gehört zunächst die Forderung, daß das Ziel alles Unterrichts und somit auch des erdkundlichen weniger darin besteht, Einzelkenntnisse zu vermitteln als zum Denken und Urteilen anzuleiten. Es handelt sich in erster Linie darum, „leitende Ideen“ zu gewinnen, um auch neu auftretenden Tatsachen des gegenwärtigen Lebens sicher entgegentreten zu können. Ferner betont der Verf. mit Recht die Vereinheitlichung unseres Wissens gegenüber der bisher herrschenden Zersplitterung der Fächer. Ein Hauptmittel dazu sieht er (neben der Biologie und der philosophischen Propädeutik) eben in der Erdkunde. Denn sie ist eine „doppelgesichtige Wissenschaft“, da sich in ihr die beiden Gruppen der Natur- und der Kulturwissenschaften verbinden. Die naturwissenschaftlichen Tatsachen, von der die Erdkunde ausgeht, müssen überall eine kulturelle d. h. wirtschaftlich-politische Wertung erfahren; und diese wirtschaftlich-politische Wertung soll zum wesentlichen, wenn auch nicht ausschließlichen Maßstab für die Stoffauswahl des erkundlichen Unterrichts dienen. Politische Weltkunde aber setzt ferner gewisse Kenntnisse in der Völkerkunde, die als eine wahrhaft „humanistische“ Wissenschaft bezeichnet wird, wie in der Wirtschaftsgeographie voraus. „So verstanden kann und soll die Länderkunde werden zum Kristallisationspunkt aller weltkundlichen Kenntnisse und Vorstellungen, selbst über das eigentliche Gebiet der Erdkunde hinaus.“ Zur Vereinheitlichung des gesamten Schulwissens trägt es auch bei, daß andere Fächer wie Geschichte, Deutsch, Religion und die Fremdsprachen den erdkundlichen Unterricht unterstützen können. Jedenfalls darf dieser Unterricht nicht zu einen bloßen Konglomerat von allerlei Wissensbrocken werden: und nachdrücklich betont der Verf., daß er nicht neuen Lehrstoff, sondern einen „neuen Richtungs- und Zielpunkt der gesamten Schul-

bildung und Schulerziehung“ fordert. Eine solche erweiterte Fassung der Erdkunde als politische Weltkunde wird auch dazu beitragen, die viel getadelte Weltfremdheit des Schulbetriebes zu überwinden. Sie setzt freilich voraus, daß der Lehrer vielseitig gebildet und daß er eine wissenschaftliche Persönlichkeit im tiefsten Sinne des Wortes sei. Und dies ist der dritte Punkt, den wir hervorheben möchten: Weit wichtiger als alle sachliche Reform und behördliche Anordnung ist die Persönlichkeit des Lehrers und ein innerliches Verhältnis zu seinem Gegenstand. Allerdings bezweifelt der Verf., ob diese Forderung sobald verwirklicht werden wird, und zwar deswegen, weil sie eine Universitätsreform an Haupt, Geist und Glieder voraussetze. Damit ist m. E. der springende Punkt aller inneren Schulreform bezeichnet. So lange die Vorbildung unseren Lehrern nicht ein anderes Unterrichts- und Erziehungsbewußtsein einprägt, können amtliche Verfügungen wenig nützen. Daß uns die wissenschaftlichen Persönlichkeiten fehlen, liegt vor allem an der „durchschnittlichen Richtungslosigkeit der akademischen Studien.“ — Der Geist, von dem die Ausführungen des Verf. getragen sind, sowie die trefflichen Anregungen, die er im einzelnen gibt, lassen eine möglichst weite Verbreitung seiner Schrift wünschen.

Aachen, Boxgraben 118. Paul Sickel.

Heinrich Scholz, Die Religionsphilosophie des Herbert von Cherbury. Auszüge aus „de veritate“ und „de religione gentilium“ mit Einleitung und Anmerkungen.

Georg Bohrmann, Spinozas Stellung zur Religion. Eine Untersuchung auf der Grundlage des theologisch-politischen Traktats. Nebst einem Anhang: Spinoza in England (1670—1750).

C. Winkler und Leopold Zscharnack, John Locke's Reasonableness of the Christianity (Vernünftigkeit des biblischen Christentums), übersetzt von C. W., mit einer Einleitung herausgegeben von L. Z.

Diese Arbeiten erschienen als 5. (Herbert) bzw. 4. (Locke) Quellenheft und als 9. (Spinoza) Heft der Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus, die von Heinrich Hoffmann-Bern und Leopold Zscharnack-Berlin im Verlage von Töpelmann-Gießen herausgegeben werden, im Jahre 1914. Die philosophiegeschichtliche Bedeutung, die ihnen unabhängig von der kirchenhistorischen zukommt, rechtfertigt einen ihnen gemeinsam zu widmenden Hinweis, da sie alle drei von der Ausstrahlung des nämlichen neuzeitlichen Rationalismus auf die religionsphilosophische bzw. religionshistorische und bibelexegetische Sphäre handeln. Das offenbart im besonderen die Einleitung, die Scholz den von ihm ausgewählten Texten voranstellt. Herbert von Cherbury wird in den Philosophiegeschichten vielleicht etwas zu einseitig lediglich als der Vater der natürlichen Religion dargestellt, als der bewußte Bahnbrecher jenes aufgeklärten Glaubens, der im klassischen 18. Jahrhundert, dem Höhepunkt der Aufklärung, die positiven Religionen endgültig verdrängen zu sollen schien. Sicherlich ist das auch seine bleibende historische

Bedeutung. Aber auf den breiten Strom des geschichtlichen Werdens schauend, sehen wir ihn doch — und das tritt in der knappen Skizze der Scholzschen Einleitung plastisch hervor — von jenem Geiste erfüllt, der in Denkern höheren Ranges, wie Descartes, Spinoza, Leibniz, zur Einsicht in die Autonomie der erkennenden Vernunft überhaupt geführt hat. Die kurze Analyse der Schrift De veritate zieht diese Stellung klar ans Licht. Wenn der voraufgehende Überblick sich vorzüglich mit der Entfaltung der Autonomie des religiösen Bewußtseins im Zeitalter von Humanismus und Reformation beschäftigt, — so entspricht das ebenso sehr dem nun einmal feststehenden Schwergewicht der Bedeutung Herberts wie dem praktischen Zweck der Arbeit, die kirchengeschichtlichen Übungen dienen soll.

Als bedeutsamer Versuch, das Rätsel des theologisch-politischen Traktats zu lösen, muß Bohrmanns Schrift gewürdigt werden. Was das Verständnis dieses Werkes so schwierig macht, wenn nicht sogar gänzlich verbaut, das ist das Durcheinander der ethischen und religiösen Konzeptionen der „Ethik" und der Motive der Offenbarungsreligion. Richtig hat Freudenthal den Traktat als eine Tendenzschrift zugunsten der antiorthodoxen Kirchenpolitik Jan de Witts charakterisiert, nicht mit gleich überzeugender Kraft, jedenfalls nicht restlos befriedigend das Schwankende und Schillernde darin mit der seltsamen Mischung von Vorsicht und Tapferkeit im Wesen der Persönlichkeit Spinozas erklärt. Noch weniger aber kann, wie wir Bohrmann zugeben müssen, ein Lösungsversuch Gebhardts genügen, der den Traktat aus dem Geiste der holländischen Freidenker, der Neutralisten, geschrieben wissen will. Denn immer wieder bricht — so besonders im 4. Kap. — als primäre Wahrheit die Sittenlehre der „Ethik" hindurch, und demgemäß erscheint die Offenbarungsreligion hinter die Vernunftreligion geschoben. Als Schlüssel zur Lösung — soweit sie überhaupt möglich — bietet der Verfasser die Analyse der Religionslehre des Traktats dar, zeigt das Nebeneinander von Offenbarungs- und Vernunftreligion auf sowie das Bestreben, durch möglichste Rationalisierung der ersteren jene mit dem letztlich allein berechtigten Vernunftstandpunkt auszugleichen. Persönlich apologetische Tendenzen, das wohlverständliche Trachten, den Verdacht des Atheismus abzuwehren, dann eine gewisse übergroße Vorsicht dem Neuen Testament gegenüber sind neue Hemmnisse für eine glatte reibungslose Darstellung und danach für das Verständnis.

Wir halten die Darlegung B.s für recht aufhellend, sehen aber gerade durch die hier skizzierten „Prolegomena usw." wie durch den ihnen folgenden systematischen Überblick über das ganze Werk eine neue Schwierigkeit in ihrer ganzen Größe vor uns auftauchen: daß der Traktat von zwei verschiedenen Arten der Religion handelt, ist nicht zu bezweifeln. Dagegen wäre noch zu fragen, ob der dort ausgebreitete Vernunftglauben wirklich ohne weiteres mit der philosophischen Religion der Ethik eins zu setzen ist oder ob nicht vielmehr der Traktat erst wichtige Elemente der in seiner Zeit ja in der Luft liegenden natürlichen Religion aufgenommen, sie mit derjenigen der „Ethik" verschmolzen und erst auf der Grundlage dieses — spinozistischen — Vernunftglaubens zur Offenbarungsreligion Stellung genommen hat. Für uns bleibt darum auch nach der Untersuchung Bohrmanns ein Residuum: Wie verhält

sich Spinoza zur „Vernunftreligion" des 17. Jahrhunderts? Erst die Klärung dieses Problems wird das Rätsel des Traktats völlig zur Lösung bringen können.

C. Winckler bietet eine ausgezeichnet lesbare Übersetzung des Reasonableness, der der lateinische Text des Briefes Limborchs an Locke vom 26. März 1697 angefügt ist. In einer ausführlichen Einleitung gibt Zscharnack einen Einblick in die Art des religiösen Rationalismus Lockes, der gerade auf Grund eines streng festgehaltenen biblizistischen Standpunktes eine Vereinfachung der christlichen Religion oder vielmehr das Verständnis ihres ursprünglichen Sinnes erreichen will. Es folgt die Auseinandersetzung des Verhältnisses zu den „Toleranzbriefen" und zum „Essay" und endlich ein Überblick über die geschichtlichen Wirkungen der Lockeschen Schrift.

Dr. Max Wiener-Stettin.

Gabriele Gräfin Wartensleben, Die christliche Persönlichkeit im Idealbild. Eine Beschreibung sub specie psychologica. Köselsche Buchhandlung, Kempen und München, 1914.

Die knappe Skizze malt von kirchlich-katholischem Standpunkt her das ideale Bild der religiösen Persönlichkeit; und die treue Bewährung der im Untertitel gewiesenen Richtung verhindert das Abgleiten der Erörterung in ein Gebiet, in dem nur grundsätzliche Übereinstimmung in der Weltansicht fruchtbare Diskussion und Verständigung ermöglicht. Indem die Verfasserin am Begriff der Persönlichkeit im prägnanten Sinne die mehr oder minder vollendete Bezogenheit alles Peripherischen auf ein überragendes, jenes durchdringende Zentrum herausstellt, gewinnt sie zunächst einmal formell die Möglichkeit, um die Gottesliebe als den Mittelpunkt der religiösen Persönlichkeit alle übrigen Lebensäußerungen als Ausstrahlungen jener zu gruppieren. Diese Form füllt sie mit Gehalt durch die Aufweisung von sieben Prinzipaltugenden, die zusammen mit den davon abgeleiteten ein lebenswahres Bild ergeben. Besonders glücklich dünkt uns die Charakterisierung des religiös-ethischen Ideals des Heiligen. Obwohl das mystische Erlebnis, das in der unbedingten restlosen Versenkung in den göttlichen Urgrund beruht, keine Differenzierung und Nüanzierung des von ihm erfüllten Bewußtseins zuzulassen scheint, wird gezeigt, wie die verschiedenen Anschauungen von Gott bzw. von Christus sich in Besonderheiten mystischer Erfahrungen und ihnen entsprechenden eigen gearteten Idealen heiligen Lebens niederschlagen. — Die Fülle wirklich kennzeichnender Zitate aus den Schriften der hervorragendsten Gestalten der kathoschen Kirche sei besonders dankbar anerkannt.

Dr. Max Wiener-Stettin.

Emanuel Hirsch, Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 1914.

Die folgerichtige Ausführung der Aufgabe ergibt für die religionsphilosophische Entwicklung Fichtes die gleiche Disposition wie für die Gesamtlehre: an die Offenbarungskritik der Kantischen Periode schließt sich, mit dieser kaum durch gemeinsame Punkte verknüpft, die Zeit der früheren Wissen-

schaftslehre bis 1801, darauf deren reife Entfaltung mit der Umbiegung in den Pantheismus. Hirsch gibt jedesmal eine bis ins einzelne gehende Zergliederung der allgemein philosophischen und im besonderen ethischen Konzeptionen Fichtes. Auf diesem Fundament wird die Beurteilung einleuchtend, daß das System des radikalen Moralismus für eine positive, nicht etwa nur kritisch ihren Gegenstand zersetzende Philosophie der Religion von vornherein wenig fruchtbar erscheint, zumal durch das absolute Ich oder das Ich als Idee dem Begriff von Gott der Raum entzogen wird, in dem er tatsächlich wirksam sein könnte. Unter solchem Gesichtspunkte ist daher auch der Erwägung zuzustimmen, daß die auf Grund einiger Stellen aus der Sittenlehre von 1798 möglich scheinende Identifizierung des aus der Person herausgesetzten reinen Ich mit Gott nicht im Sinne Fichtes liege. Oder vielmehr damals noch nicht lag. Indem aber die „lebendige und wirkende moralische Ordnung“ mit Gott einsgesetzt, diese moralische Weltordnung hinwiederum im unendlichen Streben des reinen Ich realisiert gedacht wird, tritt das reine Ich schließlich als mit derjenigen Funktion bedacht hervor, die vernünftigerweise für den Gottesbegriff allein bereit steht. Gott kann also schließlich nicht als eine besondere Realität neben dem absoluten Ich begriffen werden, sondern er ist „die Gestalt, unter der die Qualität des reinen Ich dem Unphilosophen erscheint.“ So wird durch die Scheidung zwischen philosophischem und unphilosophischem Bewußtsein jene Disharmonie auszugleichen versucht. Das war freilich erst ein Anfang zur Lösung. Die Fortentwicklung des Systems, für deren Darstellung von Hirsch hauptsächlich „die Bestimmung des Menschen“ herangezogen wird, geht von der Isoliertheit der Einzeliche aus, die als Realität höherer Ordnung eine „gemeinschaftliche geistige Quelle“, nämlich Gott, verlange. Diese Richtung, welche die populäre „Bestimmung des Menschen“ nach Fichtes eigener Meinung nicht gründlich zur Klarheit bringt, entfaltet sich nun in den späteren Darlegungen der Wissenschaftslehre zur Reife. Wird jetzt die Urrealität, das Absolute, vorangestellt, als das im Grunde einzige Sein beschrieben, so scheint diese spinozistische Wendung des Systems das Wissen, d. h. aber uns einzelne Menschen, im Sein aufgehen zu lassen, zugrunde zu richten. Sicherlich bedeutet das den Übergang zur mystischen Religion. Aber der Verfasser zeigt mit Klarheit auf, wie nicht eine ursprünglich mystische Tendenz im Fichteschen Denken dieses Resultat gezeitigt hat, sondern wie gerade umgekehrt sich die Entwicklung vollzieht: „Das spekulative System des reinen Moralismus vermag sich gegenüber der Vernichtung, die ihm vom Gemeinschaftsgedanken her droht, nur zu behaupten, indem es wird zur spekulativen Lehre von Gott.“ Dr. Max Wiener-Stettin.